

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

2

7. JAHRGANG 1959



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

2

7. JAHRGANG 1959



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

Redaktionskollegium: Matthäus Klein (Chefredakteur)
Alfred Kosing (stellv. Chefredakteur)
Rudolf Herold, Hermann Ley, Georg Mende, Hermann Scheler,
Wolfgang Schubardt, Klaus Zweiling

Redaktionssekretär: Günter Heyden

Redaktionsschluß: 15. Februar 1959

Redaktion: Berlin W 8, Niederwallstraße 39, Telefon 2004 01

Copyright 1958 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstraße 39,
Telefon 2001 51

Veröffentlicht unter der Lizenznummer ZLN 5430 der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik,
Ministerium für Kultur, Hauptverwaltung Verlagswesen

Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr zum Preise von 3,- DM pro Heft · Alle Rechte vorbehalten

Bezugsmöglichkeiten: Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist
die Zeitschrift durch den Handel oder die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen,
im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik und der Westsektoren von Berlin ist die Zeitschrift durch den
Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“,
Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141-167, zu beziehen.

Im Ausland sind Bestellungen an den Buchhandel oder an die Firma
„Deutscher Buch-Export und Import GmbH“ Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.

Anfragen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8,
Niederwallstraße 39, erbeten.

Satz, Druck und Bindung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 290

INHALT

	Seite
<i>Hermann Ley</i> : Probleme des XXI. Parteitages der KPdSU	183
<i>Götz Redlow</i> : Lenin über den marxistischen philosophischen Begriff der Materie	199
<i>Alfred Kosing</i> : Die dialektisch-materialistische Abbildtheorie in Lenins Werk „Materialismus und Empiokritizismus“	218
<i>Günter Heyden</i> : Lenins Kampf gegen den Biologismus in der Geschichtsauffassung	239
<i>Gerhard Harig</i> : Alexander von Humboldt — Wissenschaftler und Humanist	253
<i>Karl A. Mollnau</i> und <i>Karl-Heinz Schöneburg</i> : Die sozialtheoretischen Grundlagen des Klerikalfaschismus	271

DISKUSSION

<i>Rudolf Rochhausen</i> : Gegen eine Erweiterung oder Einengung des Leninschen Materiebegriffs	290
<i>Hans Klotz</i> : Ist Energie Materie?	302

BERICHTE

<i>Dieter Schulze</i> : Diskussion über den Materiebegriff	313
<i>Werner Müller-Claud</i> : Diskussion über die sozialistische Persönlichkeit	319

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Dietrich Lorf</i> : Jacob Segal: Die dialektische Methode in der Biologie	324
<i>Herbert Lindner</i> : Dieter Bergner: Neue Bemerkungen zu J. G. Fichte	331
<i>Peter Bollhagen</i> : Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive	336
<i>Bernhard Kaufhold</i> : Hans-Joachim Schoeps: Vorläufer Spenglers; Hellmut Diwald: Das historische Erkennen	344
<i>Harald Wessel</i> : Carl Gustav Jung: Ein moderner Mythos	350
<i>Wolfgang Heise</i> : Klaus J. Fischer: Der Unfug des Seins	352
<i>Wolfgang Heise</i> : Hans Lipps: Die Wirklichkeit des Menschen	354

Probleme des XXI. Parteitages der KPdSU

Von HERMANN LEY (Berlin)

Die Sowjetunion ist in eine neue Periode ihrer Geschichte, in die *Periode des umfassenden Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft* eingetreten und hat damit einen weiteren Abschnitt grandioser Veränderungen auf allen Gebieten des wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Lebens eingeleitet.

Die Große Sozialistische Oktoberrevolution leitete eine neue Epoche der Entwicklung der Menschheit ein. Geleitet von der Theorie des Marxismus-Leninismus begann unter Führung ihrer Kommunistischen Partei die Arbeiterklasse des jungen Sowjetlandes in festem Bündnis mit den Bauern und in enger Zusammenarbeit mit den fortschrittlichen Kräften der Intelligenz die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu beseitigen und den Weg zur klassenlosen Gesellschaft zu ebnen. Die Volksmassen wurden unter Führung ihrer Kommunistischen Partei zum schöpferisch handelnden Subjekt der Geschichte. Die Entdeckungen von Marx und Engels wurden von den Völkern der Sowjetunion unter Leitung Lenins, mit neuen Erkenntnissen bereichert, zum erstenmal in die Tat umgesetzt. Die marxistisch-leninistische Wissenschaft von der Gesellschaft hat an der Schwelle dieses neuen Weges Pate gestanden. Aus der Analyse der Vergangenheit wurden durch die Arbeit des Begriffs die Möglichkeiten und Ziele erschlossen, auf die in dieser Epoche die Geschichte der Menschheit zusteuerte.

Die denkende Erfassung der gesetzmäßigen Entwicklung der menschlichen Beziehungen gab der Arbeiterklasse die Kraft, ihre im Klassenkampf bereits erprobte Stärke zielbewußt einzusetzen. Die künftige Entwicklung der von Ausbeutung befreiten menschlichen Gesellschaft wurde denkend vorweggenommen. Die Klassenkämpfe der Vergangenheit mündeten in eine Phase, in der der Übergang zu einer vollständig neuen Epoche der Menschheit notwendig und möglich wurde. Friedrich Engels äußerte dazu in seiner Darstellung der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft: „Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird ersetzt durch planmäßige bewußte Organisation ... Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche. Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eignen Vergesellschaftung werden. Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht“.¹ Die Sowjetunion hat bewiesen, daß diese

¹ Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Berlin 1954. S. 351

von Marx und Engels entwickelten Gedankengänge die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Geschichte richtig widerspiegeln. Die Historie hört auf, als zufällige Folge von Handlungen und Taten zu erscheinen. Sie wird zu einem mit Bewußtsein gestalteten Prozeß, in dem der schöpferische Charakter der Arbeit und des menschlichen Denkens sichtbar wird und die fortschrittlichen gesellschaftlichen Kräfte verwirklichen, was sie planen.

Die Spanne der Jahrzehnte von der Oktoberrevolution bis zum XXI. Parteitag führte den Nachweis für die Überlegenheit der sozialistischen über die kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Das durchschnittliche Wachstumstempo der ersteren ist relativ und absolut höher. Die von Ausbeutung befreite Arbeit und die Schöpferkraft der Volksmassen haben das einst so rückständige Rußland in das fortgeschrittenste Land der Welt verwandelt. Die sozialistische Sowjetmacht widerstand den verschiedensten Formen imperialistischer Aggression, holte auf entscheidenden Gebieten das ökonomisch stärkste Land des kapitalistischen Lagers ein und überholte es sogar auf einigen Gebieten von welthistorischer Bedeutung. Die gesellschaftlichen Erfolge der Sowjetunion äußern sich sichtbar in der Schaffung des ersten künstlichen Erdtrabanten und des ersten künstlichen Planeten unseres Sonnensystems.

Die schöpferische Kraft des sozialistischen Menschen

Sputniks und kosmische Rakete versinnbildlichen die schöpferische Kraft des sozialistischen Menschen, den Stand seiner wissenschaftlichen Kenntnisse und die Leistungsfähigkeit der sozialistischen Industrie. In ihnen kommt zum Ausdruck, daß die Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse den Menschen von Fesseln befreit, die diese Verhältnisse und ihr antagonistischer Charakter der Entwicklung seiner schöpferischen Natur auferlegen. Das Eindringen in den kosmischen Raum hat unter seinen Voraussetzungen: hohe moralische Gesittung; weit ausgedehnte Massenbildung, aus der in breiter Front auf verschiedensten Gebieten Spitzenleistungen hervorgehen; äußerste technische Perfektion auf konstruktiven Gebieten und der Fertigung. Die Weltanschauung des dialektischen Materialismus hat sich in der Praxis als überlegen erwiesen. Sie befähigt nicht nur zum Sturz reaktionär gewordener Produktionsverhältnisse, sondern auch zum Aufbau, zur inneren Festigung und Weiterentwicklung einer neuen Gesellschaftsordnung. Die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus vereinigt Erkenntnis, moralische Haltung, praktisches Handeln. Sie gestattet der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei, zu jedem historischen Zeitpunkt aus der Kenntnis der wesentlichen Gesetzmäßigkeiten der Vergangenheit zu erschließen, was in dem nächstfolgenden Zeitraum Wirklichkeit werden muß und kann. Deshalb vermochte Chruschtschow auf dem XXI. Parteitag als Ausdruck der Leistung der sozialistischen Gesellschaft und des in ihr entstandenen neuen Menschen meßbare Leistungen anzuführen, die in ihrer Sinnfälligkeit Vergleich und Überprüfung einfach gemacht haben.

Zunächst zog die Sowjetunion mit den USA in der Atomphysik gleich. Das erste mit Atomenergie gespeiste Kraftwerk der Erde war ein sowjetisches. Es bewies bereits, daß die UdSSR die Spitze auf dem kompliziertesten Gebiet der modernen Naturwissenschaften übernommen hatte. Sputniks und künstlicher Planet besitzen eine darüber hinausgehende Aussagekraft. Sie gestatten ein ein-

deutiges Urteil über Leistungen einer ganzen Gruppe von Disziplinen. Zu der Beherrschung thermonuklearer Prozesse kommen zahlreiche wissenschaftliche Kenntnisse und Fertigkeiten hinzu, die in der Vollautomatisierung ausgedehnter Produktionszweige ihr wesentliches Anwendungsgebiet haben. Es sind das die theoretischen Grundlagen der Steuer- und Regeltechnik und ihre praktische Anwendung in den entsprechenden Geräten. Ihr vollendetes Funktionieren setzt voraus, daß Mathematik, Schwachstromtechnik, Metallurgie, Maschinenbau, schöpferisches konstruktives Denken eine höchsten Ansprüchen genügende Industrieelektronik geschaffen haben. Die Treibsätze der für Sputnik und künstlichen Planeten benutzten Raketen benötigen die Kenntnisse einer ausgereiften Brennstoffchemie. Ohne sie kommt die im übrigen aufgewendete äußerste Präzision der gesamten Geräte nicht zum Tragen. Die einzelnen Teile sind jedoch von der Art, daß sie zwar in verhältnismäßig kleinen Stückzahlen erzeugt werden, aber zu ihrer Durchbildung die Erfahrung ausgereifter Massenfertigung, vornehmlich auf elektrotechnischem Gebiete, benötigen. Die Entwicklung elektronischer Rechenmaschinen und der für sie benötigten Elemente ist dabei ebenso wenig wegzudenken wie etwa die Lösung von Gleichungssystemen zu Problemen nicht-linearer Steuerung durch den Fachmann für angewandte Mathematik. Die Gewinnung von reinem Germanium zur Massenfertigung absolut betriebssicherer Transistoren ist nicht minder wichtig.

Jedes der genannten Probleme setzt höchste Leistungsfähigkeit von Arbeiter und Wissenschaftler voraus. Das Ergebnis beruht auf dem Zusammenwirken so zahlreicher Faktoren, daß es unbedingt als *gesellschaftliche Gesamtleistung* zu werten ist. Auf der Grundlage der von Ausbeutung freien sozialistischen Produktionsverhältnisse wirken die moralisch-politische Qualität des neuen Menschen und die Resultate der entwickeltsten Zweige der materiell-technischen Basis des Sowjetlandes zusammen. Deshalb äußerte N. S. Chruschtschow mit berechtigtem Stolz über das Erreichte: „In unserem Lande erlangte die Kultur aller Nationen und Völkerschaften eine noch nie dagewesene Blüte . . . In der Sowjetunion wurden unbegrenzte Möglichkeiten für die schöpferische Entwicklung der Wissenschaft und Technik, für neue Entdeckungen und Erfindungen geschaffen . . . Die ganze Welt feierte diesen Sieg (den erfolgreichen Start des ersten künstlichen Erdsatelliten — H. L.) mit Begeisterung als den Beginn einer neuen Ära in der Geschichte der Bezwingung der Natur durch den Menschen — der Ära der Eroberung des kosmischen Raumes. Die historische Bedeutung dieses Sieges besteht darin, daß er vor der ganzen Welt die mächtige schöpferische Kraft der sozialistischen Ordnung demonstrierte“.²

Die moralische Qualität entscheidet

Der XXI. Parteitag hat in dem grundlegenden Referat N. S. Chruschtschows und auch in den Diskussionen besonderes Gewicht auf die moralische Qualität des neuen Menschen gelegt. Sie wird in der Periode des Übergangs von der ersten zur zweiten Phase des Kommunismus immer bedeutungsvoller. Produktionsverhältnisse sind Beziehungen zwischen Menschen. In der bürgerlichen Gesellschaft er-

² N. S. Chruschtschow: Über die Kontrollziffern für die Entwicklung der Volkswirtschaft der UdSSR in den Jahren 1959 bis 1965. Berlin 1959. S. 11/12

scheinen sie verdinglicht. Die idealistischen Kategorien kapitalistischer politischer Ökonomie verhüllen die Beziehungen zwischen den Menschen, indem sie die materielle Grundlage der Gesellschaft und ihre Gesetzmäßigkeiten auf Einzelerscheinungen reduzieren, die theoretisch mit überirdischer Gewalt ausgestattet werden, weil sie dem Bürger faktisch so erscheinen. Die Ware fixiert auf sich alle Illusionen und Verfälschungen der bürgerlichen Ideologie, unter deren aktivem Einfluß die Wolfsmoral des bürgerlichen Individuums dem Menschen aufgezungen wird. Marx schrieb dazu: „Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken . . . Das Geheimnisvolle der (kapitalistischen — H. L.) Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“.³ Die Ware besitzt diesen ‚Fetischcharakter‘, wie Marx sich ausdrückt, nicht über die bürgerliche Gesellschaft hinaus. Er verschwindet durch die Schaffung sozialistischer, von Ausbeutung freier Produktionsverhältnisse. In der Arbeiterklasse, bei ihren Verbündeten und Freunden entsteht im Prozeß des Klassenkampfes, der sozialistischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus eine neue, sozialistische Moral, die der kapitalistischen entgegengesetzt ist. Sie erfährt ihre Bewährungsprobe zunächst in der Auseinandersetzung mit dem bürgerlichen Staatsapparat, im Kampf um die politische Macht der Arbeiterklasse.

Mit der Schaffung neuer, sozialistischer Produktionsverhältnisse richtet die sich entwickelnde sozialistische Moral konkret auf die Entwicklung der Produktivkräfte und darüber hinaus der neuen, sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung überhaupt. Das sittliche Reifen der Volksmassen drückt sich u. a. in der materiellen Erfüllung der Fünfjahrpläne aus. Das gewachsene sozialistische Bewußtsein kündigt sich in dem Umfange an, mit dem die selbständige schöpferische Initiative der Volksmassen zunimmt. Weil die sozialistische Erziehung die Fähigkeiten der Volksmassen entwickelt, wachsen deren Leistungen. Die sozialistischen Produktionsverhältnisse der Sowjetunion haben durch die Beseitigung des kapitalistischen Bildungsmonopols ein breites Reservoir schöpferischer Kraft erschlossen. Die gewachsene Leistung des sozialistischen Kollektivs findet ihren Ausdruck in überragenden Spitzenleistungen. Die Weltanschauung des dialektischen Materialismus wirkt sich vielfältig auf diese Resultate aus. Die Beseitigung des Fetischcharakters der kapitalistischen Warenwirtschaft läßt durch den Aufbau der sozialistischen Produktionsverhältnisse die objektiven Ursachen wegfallen, durch die im Einflußbereich des Kapitalismus ständig neu Irrationalismus, Krisenbewußtsein, Unsicherheit erzeugt werden.

Die Überwindung von Überbleibseln bürgerlicher Moral wächst mit der Festigung der sozialistischen Produktionsverhältnisse. Der Sieg der Arbeiterklasse und der Sieg der neuen Gesellschaft erfolgt unter dem leitenden Einfluß der Ideen des Marxismus-Leninismus. Die Weltanschauung des dialektischen Materialismus wurde in der Sowjetunion zur führenden Ideologie. Durch sie werden die aus der

³ Karl Marx: Das Kapital. Bd. I. Berlin 1953. S. 76–77

bürgerlichen Umwelt eindringenden Einflüsse des philosophischen Idealismus bekämpft und überwunden. Die materiellen Erfolge der Fünfjahrpläne sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß eine Weltanschauung herrscht, die es gestattet, die Natur so zu erkennen, wie sie wirklich ist. Es setzen sich in der Atomphysik Auffassungen durch, die frei von Elementen des physikalischen Idealismus sind. Die Technikangst der bürgerlichen Spätzeit findet keinen Boden. Im Einklang mit den Erkenntnissen des historischen Materialismus lernt der sozialistische Mensch die Einführung moderner Technik als materielle Grundlage des gesellschaftlichen Fortschritts und der geistigen Kultur begreifen. Die Aneignung der Wissenschaften geht in das Leitbild sozialistischer Moral und Weltanschauung ein. Die Wissenschaft kann ihren Charakter als Produktivkraft voll entfalten. Zwischen den Erfordernissen der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft und dem herrschenden Bewußtsein besteht volle Übereinstimmung. Der wissenschaftlichen Weltanschauung entspricht die unbedingte Anwendung der Wissenschaft auf allen Gebieten. Auf der Grundlage des bisher Erreichten vermochte der XXI. Parteitag deshalb eine Perspektive zu geben, in der sich der welthistorische Sieg des Sozialismus im friedlichen Wettbewerb mit dem Kapitalismus im internationalen Maßstab ausdrückt: „Nach Berechnungen von Wirtschaftswissenschaftlern werden infolge der Erfüllung und Übererfüllung des Siebenjahrplanes für die Entwicklung der Volkswirtschaft der UdSSR sowie infolge des hohen Entwicklungstempos der Wirtschaft der Länder der Volksdemokratie die Länder des sozialistischen Weltsystems über die Hälfte der gesamten Industrieproduktion der Welt erzeugen“.⁴

Gegenwärtig entfällt bereits auf die sozialistischen Länder, in denen ein Drittel der Bevölkerung der Erde sich konzentriert, mehr als ein Drittel der Industrieproduktion der Welt. In den kommenden sieben Jahren führt das hohe Entwicklungstempo ihrer Industrieproduktion zur absoluten Überlegenheit über das Weltsystem des Kapitalismus „in der materiellen Produktion, in der entscheidenden Sphäre der menschlichen Tätigkeit“.⁵ Die sozialistische Moral äußert sich in solchen materiellen Erfolgen. Auch damit befindet sie sich im Widerspruch zur äußerlichen Form von Leitsätzen der bürgerlichen Ethik.

Die marxistisch-leninistische Weltanschauung lehrt, auch in den sittlichen Beziehungen der Menschen untereinander der Wahrheit die Ehre zu geben und die gesellschaftliche Lüge auszuschalten. Für die Volksmassen predigen die Leitsätze bürgerlicher Ethik abstrakte und unkonkrete leere Forderungen, die das tatsächliche Anliegen der herrschenden Klasse zu verhüllen suchen. Die Moral der sozialistischen Gesellschaft scheut nicht den Vorwurf des Utilitarismus, d. h. in seinen Zielen auch den materiellen Bedürfnissen der Gesellschaft zu entsprechen. So behauptete ein zur Zeit des deutschen Faschismus von Hoffmeister herausgegebenes Wörterbuch der philosophischen Begriffe, der Utilitarismus verkenne die heroischen Werte wie Ehre, Opfer, Treue.⁶ Dementsprechend fabuliert auch Karl Jaspers: „Im Gegensatz zu allem Politischen ist das Ethos nicht zu planen. Es wäre ein falscher Sinn, wenn der sittliche Ernst nicht seiner selbst wegen, sondern als Mittel zur Erhaltung des menschlichen Lebens gemeint wäre.

⁴ N. S. Chruschtschow: Über die Kontrollziffern für die Entwicklung der Volkswirtschaft der UdSSR in den Jahren 1959 bis 1965. S. 80

⁵ Ebenda

⁶ Vgl.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Ed. Johannes Hoffmeister. Leipzig 1944

Es ist umgekehrt. Die Unbedingtheit im überpolitischen Ethos kann die Rettung des menschlichen Lebens zur Folge, aber nicht zum Ziel haben. Das Ethos als Mittel einzusetzen, um das bloße Leben zu retten, ist vergeblich, weil in solcher Zweckhaltung das Ethos selber preisgegeben wird“.⁷ Die sozialistische Moral kennt keinen Gegensatz zum Politischen. Sie denkt auch nicht daran, Ethos planen zu wollen. Die in der marxistisch-leninistischen Weltanschauung gegebene Einheit von Theorie und Praxis, von Weltanschauung und Methode führt auf einen neuen grundlegenden Sachverhalt.

Arbeit wird erstes Lebensbedürfnis

Das politische Handeln des sozialistischen Menschen richtet sich mit aller nur möglichen Energie auf dasjenige, was den Aufbau der kommunistischen Gesellschaft fördert. Geplant wird die Entwicklung der Produktivkräfte. Die gesellschaftliche Geltung des kapitalistischen Bürgers wird an dem ihm zufließenden arbeitsfreien Einkommen gemessen, an dem Quantum Mehrwert, das er sich aneignet. Deshalb sagt das Kommunistische Manifest bereits über das Verhältnis von bürgerlicher Moral und Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft: „... die in ihr arbeiten, erwerben nicht, und die in ihr erwerben, arbeiten nicht“.⁸ Die freiwillige Entwicklung der Fähigkeiten und ihr ebenso freiwilliger Einsatz zum Wohle der Gesellschaft breitet sich beim Übergang von Sozialismus zum Kommunismus als allgemein gültige moralische Forderung aus. Arbeit wird erstes Lebensbedürfnis. Das sittliche Handeln des kommunistischen Menschen vereinigt in jeder Form des Tätigseins die Kategorien von Notwendigkeit und Freiheit, die fast spielerische Freude an der Betätigung mit dem gesellschaftlich Nützlichen, die Freude an der Arbeit mit dem gesellschaftlich Notwendigen, das persönlich Befriedigende mit dem gesellschaftlichen Auftrag. Das individuelle Ziel fällt mit dem gesellschaftlichen Bedürfnis zusammen. Diese Vereinigung geschieht natürlich nicht durch Uniformierung, Abstumpfung, Gleichmacherei, Auslöschung der individuellen Unterschiede, Nivellierung. Sie bedeutet umgekehrt, daß jeder einzelne durch die wachsende Vielfalt der gesellschaftlichen Aufgaben im Kollektiv seine persönlichen Möglichkeiten findet. Wenn Arbeit erstes Lebensbedürfnis wird, dann beginnt sich Beruf und Berufung zu decken. Es ist ein reaktionärer Unsinn imperialistischer Unmoral, daß sittlicher Ernst nur um seiner selbst willen da wäre.

Maximen über den sittlichen Ernst, die den Menschen ausklammern, zeigen den unmenschlichen Inhalt sogenannter „idealistischer“ Ethik, in der der philosophische Idealismus Ausdruck von reaktionärem Klasseninteresse bedeutet und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen heiligt. Der von Jaspers gepriesene ‚sittliche Ernst‘ ist *nur in der Phrase* um seiner selbst wegen da, *in Wirklichkeit* aber im Interesse solcher führenden Gruppen innerhalb der imperialistischen Bourgeoisie, die ihre überfälligen Sonderinteressen, selbst auf die Gefahr der Verwandlung der Erde in eine Atomwüste hin, erhalten möchten. Es ist die Bestätigung der in den Ausführungen Chruschtschows gezeigten Wolfsmoral. Solche Unbedingtheit, die auf die Erhaltung des menschlichen Lebens

⁷ Karl Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München 1958. S. 51

⁸ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin 1950. S. 27

ausdrücklich verzichtet, ist nicht ‚überpolitisch‘, sondern Ausdruck imperialistischer Kriegs- und Vernichtungspolitik.

Mit dem Wachstum der sozialistischen Welt verringern sich die Möglichkeiten, daß jene Wolfsmoral sich austoben kann. Jede Stärkung der Sowjetunion als dem führenden Lande des sozialistischen Lagers schränkt die Handlungsfreiheit menschenfeindlicher Politiker ein. Sie hat damit auch die Rettung und Höherentwicklung des menschlichen Lebens zur Folge. Wachsende Befriedigung aller materiellen und geistigen Bedürfnisse sind das Ziel, das sich die sozialistischen Völker setzen. Es enthält in der Perspektive keine Begrenzung, denn jedes befriedigte Bedürfnis schafft neues Bedürfnis. Weil aber die sozialistischen Produktionsverhältnisse zu planen gestatten, ist das absolute ständige Wachstum sozialistischer Lebenshaltung in materieller und geistiger Hinsicht im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft gesichert.

Das bloße Leben zu retten genügt freilich noch nicht. Das Individuum gewinnt im Kollektiv größere Kraft. Für den Sieg der marxistisch-leninistischen Idee, für die Verbesserung und Bereicherung des Lebens der Volksmassen haben sich in der internationalen Arbeiterbewegung einfache Menschen aus dem Volk mit ihrem Leben eingesetzt. Sie haben ihr persönliches Schicksal den Interessen und Zielen der Klasse und damit der Perspektive der gesamten menschlichen Gesellschaft untergeordnet, wobei sie sich als echte Persönlichkeiten bewährt haben. N. S. Chruschtschow sagte dazu: „Durch ihr persönliches Beispiel und ihre persönliche Haltung bewiesen sie große sittliche Stärke. Die Kommunisten haben nie ihre Kräfte oder ihr Leben geschont; tapfer erduldeten sie Folter und Tod um ihrer hohen Ideale willen. Viele Kommunisten schmachten für ihre humanistische Gesinnung, ihre Treue zum Volk und ihren aufopfernden Kampf für das Glück des Volkes auch heute in Gefängnissen und Folterkammern kapitalistischer Länder“.⁹

Die gleiche humanistische Gesinnung, die Treue gegenüber dem Volk und der aufopferungsvolle Kampf für sein Glück leiten in den sozialistischen Ländern beim Aufbau des Kommunismus nicht nur die hervorragendsten Persönlichkeiten der Gesellschaft, sondern die Volksmasse selbst. Die Aufopferungsfähigkeit der Arbeiter und Bauern bei dem Ringen um die Macht setzt sich danach in der Sphäre der Produktion in Arbeitsenthusiasmus um. Produktion ist in der kapitalistischen Gesellschaft nur Mittel zur Erringung von Profit. Beim Aufbau des Kommunismus kommt in der Produktion bereits mit voller Deutlichkeit zum Ausdruck, daß sie in ihren Früchten dem arbeitenden Menschen selbst zugute kommt, weil auch der Zusammenhang der Entwicklung der Produktion von Produktionsmitteln mit dem planmäßigen Wachstum der Produktion von Konsumtionsmitteln allgemein bewußt wurde. Außerdem ist der Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen und persönlichen Interessen Millionen Menschen zum Inhalt ihres Lebens geworden, die sich deshalb aktiv am Aufbau des neuen Lebens beteiligen. Indem sie sich für das gesellschaftliche Interesse einsetzen, fördern sie ihr eigenes und erwerben in dieser Tätigkeit neue Charakterzüge und moralische Qualitäten, die unter der Ausbeuterordnung undenkbar sind.

Solche Begriffe wie Mittel, Zweck und Ziel sind der idealistischen Philosophie des niedergehenden Kapitalismus unangenehm geworden. Weil die Verwirk-

⁹ N. S. Chruschtschow: Über die Kontrollziffern für die Entwicklung der Volkswirtschaft in der UdSSR in den Jahren 1959 bis 1965. S. 63

lichung bestimmter Ziele und die Anwendung der dazu benötigten Mittel beim Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus und beim Aufbau des Kommunismus auf der Tagesordnung der Geschichte steht, schaltet die bürgerliche Ideologie mit Vorrang diese Begriffe aus. Der Imperialismus verträgt sie nicht, weil er weiß, daß die Völker genügend Mittel besitzen, um sich in ihren Ländern eines Tages erfolgreich Ziele setzen können, die den konkreten Zweck der Beseitigung des Imperialismus haben. Das Ethos der Arbeiterklasse aber bewährt sich gerade in dem wissenschaftlich geleiteten Bewußtsein, die Wirklichkeit verändern zu können. Besonderes Mittel, Zweck und Ziel sind ebenso eng mit einer dem Kapitalismus überlegenen Moral verbunden, wie Theorie und Praxis in der Weltanschauung, die sich auf den dialektischen Materialismus gründet.

Kommunistische Erziehung

N. S. Chruschtschow sagt deshalb aus guten, in der materiellen Wirklichkeit bewährten Gründen: „Bei der Organisierung der ideologischen Arbeit gehen wir davon aus, daß die Erziehung im Geiste der kommunistischen Moral mit der Lösung der Aufgaben verbunden sein muß, die der Aufbau des Kommunismus stellt. Wir haben uns nicht nur theoretisch, sondern auch an Hand großer praktischer Erfahrungen jene tiefe Wahrheit des wissenschaftlichen Kommunismus zu eigen gemacht, daß bei der Veränderung der Lebensbedingungen und der Auffassungen der Menschen die revolutionäre Praxis die entscheidende Rolle spielt“.¹⁰ Aus diesem Grunde benutzt die kommunistische Erziehung die Einführung in die Produktionstätigkeit als Mittel zur sittlichen Bildung. Die Aneignung von Wissen hat engen Kontakt zum neuen Leben. Das Erwerben von Kenntnissen vollzieht sich unter dem Aspekt der sittlichen Reifung und dem Blickpunkt der gesellschaftlichen Nutzung. Damit wird erreicht, daß die marxistische Erkenntnis über das Wesen der Wissenschaft auch in der wissenschaftlichen Praxis Anwendung findet.

Der Begriff „Anwendung“ bedeutet der bürgerlichen Ideologie bereits Degradierung. Der dialektische Materialismus lehrt erkennen, welche Beziehungen zwischen Produktionstätigkeit und Wissenschaft bestehen. Naturwissenschaft und technische Wissenschaften sind Widerspiegelung objektiver Gesetze, die in der Natur vorhanden sind und in den Produktionsinstrumenten ausgenutzt werden. Sie bringen einen unterschiedlichen Abstraktionsgrad zum Ausdruck. Dafür ist maßgeblich, wie tief die betreffenden Disziplinen in die verschiedenen Schichten der Naturwirklichkeit eindringen und welche der dabei gefundenen Gesetze die Technik bereits zu nutzen vermag. Produktionstätigkeit ist Arbeit. Diese Form der Arbeit geht der anderen, der theoretischen Form, die zu dem Range der Wissenschaft aufgestiegen ist, voraus. Die idealistische Erkenntnistheorie läßt es sich angelegen sein, diesen objektiven Zusammenhang zu verwischen oder zu bestreiten.

Die marxistische Philosophie hält das Bewußtsein wach, daß jede Wissenschaft begriffliche Erkenntnis von Problemen darstellt, die von der objektiven Realität in letzter Instanz aufgegeben werden. Die kommunistische Erziehung läßt es sich angelegen sein, diesen objektiven Zusammenhang im Bewußtsein der gesamten

¹⁰ Ebenda: S. 65

heranwachsenden Generation zu festigen. Die körperliche Arbeit innerhalb der polytechnischen Erziehung vermittelt u. a. auch hierfür das nötige Verständnis. Wieweit der einzelne seine Fähigkeiten ausbildet, hängt von verschiedenen Umständen ab. Maßgeblich sind die von der Entwicklung der Produktivkräfte gestellten Anforderungen. Sie bestimmen, auf welchen Gebieten Kenntnisse niedriger und höherer Art erforderlich sind. Die im Erziehungsprozeß gegebenen Stoffinhalte werden deshalb von der materiellen Struktur der Ökonomie bestimmt und lassen sich in Zahlen fixieren. Vom Stand der Technik ist abhängig, wieviel Physiker, Mathematiker, Statiker, Metallurgen, Starkstrom- und Schwachstromtechniker, Chemiker, Apparatebauer auszubilden dienlich ist. Davon hängt auch Umfang und Grad des Durchschnittswissens ab, das die Masse der Werktätigen unbedingt erwerben muß. Dazu kommt ein anderes. Je höher das durchschnittliche Wissen der Volksmassen sich entfaltet, um so schwierigeren praktischen und theoretischen Anforderungen ist der Werktätige in der Produktion gewachsen.

Das materielle Wissen ist ein äußerst wichtiger Bestandteil des Bewußtseins vor allem der heranwachsenden Generation beim Aufbau des Sozialismus und des Kommunismus. Je mehr Wissen sich der Werktätige aneignet, desto wirkungsvoller sind die Vorschläge der Neuerer in der Produktion. Jeder Zuwachs an Wissen führt zur Ausweitung von Produktionskapazität. Je mehr Werktätige zum Range des Wissenschaftlers aufsteigen, um so schneller gelingt es, die Technologie ganzer Produktionskomplexe zu verändern und die technische Zusammensetzung der gesellschaftlichen Fonds sprunghaft zu steigern.

Je mehr vergegenständlichte Arbeit von dem in der Produktion tätigen Menschen in Bewegung gesetzt wird, um so höher ist die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit. Dieses Verhältnis ist jedoch direkt und indirekt abhängig von der Anzahl der Wissenschaftler, der Qualität ihrer Ausbildung und den ihnen zur Verfügung stehenden Geräten. Weil die kommunistische Erziehung das Bewußtsein der Verbindung von Wissenschaft und objektiver Realität besitzt, entfällt der vom Idealismus genährte Widerspruch zwischen reiner und angewandter Wissenschaft. Ihr Verhältnis ergibt sich aus den Schwerpunkten, die sich aus der gesellschaftlichen Zielsetzung in der Ökonomie ergeben. Je enger der Kontakt zwischen Produktion und reiner Forschung sich gestaltet, desto schneller können neue Erkenntnisse in die Praxis eingehen. Auch hier ist es von der Anzahl der vorhandenen Wissenschaftler abhängig, wieviele Menschen in der Ausbildung mit einer sehr breiten Wissensgrundlage versehen werden können, um in der Erkundungsforschung neue Schichten des materiellen Seins zu erschließen. Der Einsatz dieser Kenntnisse in der Produktion macht keine besonderen Schwierigkeiten, wenn die Auswahl der Forschungsschwerpunkte planmäßig erfolgte. In der Produktion selbst konzentriert sich der Fortschritt auf die Arbeitsvorbereitung und die Rekonstruktion vorhandener Kapazitäten auf dem Boden neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Die Macht der Arbeiter und Bauern gestattet, die Erziehung des Menschen so anzulegen, daß der Umfang seiner schöpferischen Leistung kontinuierlich wächst. N. S. Chruschtschow konnte berichten: „Die Zahl der Fachkräfte mit Hoch- und Fachschulbildung in der Volkswirtschaft beträgt heute rund 7,5 Millionen, das sind 39mal mehr als 1913. An den sowjetischen Hochschulen studieren annähernd viermal soviel Studenten wie in England, Frankreich, Westdeutschland und Italien zusammengekommen. Die Hochschulen unseres Landes bilden

fast dreimal mehr Ingenieure aus als die Hochschulen der USA“.¹¹ Der Unterschied zum Wachstum der bürgerlichen Intelligenz in den verschiedenen imperialistischen Ländern ist sichtbar. Besonders bemerkenswert ist, daß die Zahl der in der Sowjetunion ausgebildeten Fachkräfte nicht etwa eine tiefere Kluft zur übrigen Bevölkerung aufgerissen hat, sondern tatsächlich auf der Grundlage eines wesentlich erhöhten geistigen Niveaus der Gesamtbevölkerung beruht. In der Sowjetunion wachsen in diesem historischen Moment ein größerer Prozentsatz gebildeter Menschen heran, als es jemals in irgendeinem anderen Staate der Welt geschehen konnte. Unter solchen Bedingungen tritt die Sowjetunion in die Epoche des Aufbaus des Kommunismus ein. N. S. Chruschtschow sagte dazu: „Der Aufbau des Kommunismus setzt nicht nur eine unerhörte Entwicklung von Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur voraus, er eröffnet auch ungeahnte Möglichkeiten für die vollkommenste und allseitigste Erschließung und Aufdeckung aller schöpferischen Möglichkeiten und Talente des Menschen“.¹²

Einige theoretische Probleme des kommunistischen Aufbaus

Die neue Etappe des umfassenden Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft stellt neue Fragen der marxistisch-leninistischen Theorie. Die bisherige Entwicklung hat, wie N. S. Chruschtschow betonte, die marxistisch-leninistische Voraussetzung von den zwei Phasen des Kommunismus bestätigt. Die erste Phase wächst gesetzmäßig hinüber in die zweite Phase. Der Übergang von der einen zur anderen kann nicht willkürlich verhindert oder umgangen werden. Der Übergang von der niederen zur höheren Phase des Kommunismus ist an die Schaffung eines Überflusses an materiellen Gütern gebunden. In der niederen Phase, die nach Marx, Engels und Lenin als Sozialismus bezeichnet wird, festigt sich die Macht der Arbeiter und Bauern, schwinden die antagonistischen Klassen und werden die Produkte nach dem Maße der Arbeitsleistung jedes einzelnen verteilt.

Die zweite höhere Phase des Kommunismus, die eigentliche klassenlose Gesellschaft, in der der wesentliche Unterschied von geistiger und körperlicher Arbeit geschwunden ist, jeder nach seinen Bedürfnissen Anteil an den Konsumtionsmitteln besitzt, ist von einem hohen Entwicklungsstand der Produktionsmittel und der Produktivität der Arbeit abhängig. Von dem Kommunismus dieser zweiten Phase kann nur gesprochen werden, wenn ein Überfluß an diesen materiellen Mitteln vorhanden ist und die Arbeit zum ersten Lebensbedürfnis der Menschen geworden ist. N. S. Chruschtschow sagte dazu: „Gewiß können manche Genossen sagen, daß man die Prinzipien des Kommunismus schneller einführen müsse. Aber vorzeitig zur Verteilung nach Bedürfnissen überzugehen, wenn die ökonomischen Bedingungen dazu noch nicht geschaffen sind, ein Überfluß an materiellen Gütern nicht erreicht ist und die Menschen nicht vorbereitet sind, auf kommunistische Art zu leben und zu arbeiten, hieße der Sache des kommunistischen Aufbaus schaden“.¹³ In welcher Weise die Arbeit anfänglich organisiert wird, ergibt sich aus dem bisher erreichten Stand der Produktivkräfte und des sozialistischen Bewußtseins.

N. S. Chruschtschow betonte, daß bei allem Unterschied zwischen Kommunismus und sozialistischem Stadium die höhere Form aus der niederen hervor-

¹¹ Ebenda: S. 11

¹² Ebenda: S. 71

¹³ Ebenda: S. 115

wächst. So ist die Sowjetunion in die Übergangsphase vom Sozialismus zum Kommunismus eingetreten. Die Periode des umfassenden kommunistischen Aufbaus bedeutet Schaffung der materiellen und geistigen Voraussetzungen der höheren Stufe, Schaffung der materiellen und technischen Basis der kommunistischen Gesellschaft und einen neuen mächtigen Aufschwung der sozialistischen Produktivkräfte. Die Periode des allmählichen Übergangs zeigt besonders rasches Wachstum in „der modernen Industrie, der mechanisierten Großlandwirtschaft, der gesamten Ökonomik und Kultur bei aktiver und bewußter Teilnahme von Millionen und aber Millionen Erbauern der kommunistischen Gesellschaft“.¹⁴ Chruschtschow nennt außerdem u. a. Vollmechanisierung und Automatisierung aller Produktionsprozesse als Kennzeichen, durch die sich die vollendete Schaffung der materiellen und technischen Basis des Kommunismus darstellt. Der von Lenin angeführte Vergleich mit den USA markiert nicht einen endgültigen Zeitpunkt. Das ist nur ein Maßstab, der das Vergleichen erleichtert. Die ökonomische Entwicklung der Sowjetunion wird in absehbarer Zeit relativ und absolut auf allen Gebieten die kapitalistischen USA hinter sich lassen, da die Entwicklung der Produktivkräfte im Kommunismus nur an den menschlichen Bedürfnissen seine ständig hinausweichende Grenze hat.

Im Gegensatz zu den Behauptungen reaktionärer bürgerlicher Ideologen vom Schläge Ortega y Gasset, Friedrich Karl Jüngers, Hans Freyers und Karl Jaspers' bedeutet die hohe Entwicklungs- und Organisationsstufe der Produktivkräfte der kommunistischen Gesellschaft keine Einengung der Bewegungsfreiheit des Menschen, sondern eine Bedingung seiner Freiheit. Die Definition der Freiheit durch Friedrich Engels verbindet diese mit der Einsicht in die Notwendigkeit. Darin drückt sich der innere Zusammenhang des Menschen als eines gesellschaftlichen Lebewesens mit der Produktion als der Grundlage der Entwicklung der menschlichen Kultur aus. Alle subjektiven Bestrebungen sind an die objektive Realität gebunden. Das Planen zukünftiger Entwicklung muß von dem Vorhandenen ausgehen. In der Produktionsweise der Gesellschaft ist die materielle Grundlage gegeben, ohne die es kein menschliches Dasein gibt. Ohne Arbeit gibt es keine menschliche Gesellschaft. Die Art der Produktionsweise legt jeweils fest, in welchen Formen sich die Arbeit vollzieht oder vollziehen kann. Weder im Kommunismus erster noch zweiter Phase wird Utopismen Raum gegeben. Die Weltanschauung des dialektischen Materialismus bietet Einsicht in die objektive Realität und gestattet auf dieser hohen Stufe gesellschaftlicher Entwicklung die Beherrschung aller der Faktoren, die in anderen Gesellschaftsformationen umgekehrt den Menschen beherrschten, und zwar sowohl die herrschende wie auch die beherrschte Klasse.

Keine Gesellschaftsordnung ist ohne Produktion existenzfähig. Moderne Technik ergibt eine bestimmte Ordnung der Produktion, die eingehalten werden muß. Die kommunistische Gesellschaft zeichnet sich durch eine derartig hohe Produktivität der Arbeit aus, daß die Lebensbedürfnisse der Menschen voll befriedigt werden können. Freilich sind, wenn von der Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Menschen die Rede ist, nicht die „Launen“ und auch nicht die „Ansprüche auf Luxusgegenstände“ gemeint, sondern, wie N. S. Chruschtschow darlegte, „die gesunden Bedürfnisse eines allseitig gebildeten Menschen“.¹⁵

¹⁴ Ebenda: S. 116

¹⁵ Ebenda: S. 117

Die Produktivität der Arbeit steht nun aber in einem direkten Verhältnis zur Möglichkeit der Befriedigung auch der geistigen Bedürfnisse der Menschen. Die sogenannte *Freizeit* ist von dem Augenblick an kein Problem mehr, wenn an die Stelle bürgerlichen Kulturbetriebs sozialistische und kommunistische Gestaltung des Lebens tritt.

Bürgerliche Freizeitgestaltung hat in erster Linie den Zweck, die werktätigen Massen von ihren geschichtlichen Aufgaben abzulenken und die vorhandene Klassenherrschaft zu erhalten. Die kommunistische Gesellschaft erster und zweiter Phase erschließt den gesamten Inhalt der menschlichen Kultur für die Volksmassen.

Wenn Arbeit erstes Lebensbedürfnis wird, dann ist die geistige Durchdringung der Arbeitsvorgänge entscheidend. Sie bedeutet freie Entfaltung der schöpferischen Fähigkeit des Menschen. In dieser schöpferischen Tätigkeit zeichnet sich eine der wichtigsten Seiten des Fortschritts ab. Objektiv ist er zu messen an den Produktionsmitteln, die die Gesellschaft anstrebt und technisch zu beherrschen vermag. Für die Formung der Persönlichkeit ist sie ausschlaggebend. Alle technischen Mittel, die in der bürgerlichen Gesellschaft der Abstumpfung des Verstandes dienen, können in der von Ausbeutung freien Gesellschaft eine umgekehrte Funktion erfüllen. Da die Mechanisierung und Automatisierung der Produktionsprozesse schwere körperliche Beanspruchung stark herabsetzt oder ganz beseitigt, vermag die Beschäftigung mit ideellen Problemen weiter vorzudringen. Die materialistische Weltanschauung der Marxisten bewahrt vor der Verirrung in abseitige Spekulation und Barbarisierung, die in der bürgerlichen Ideologie von den zur Lösung anstehenden progressiven Aufgaben innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit ablenkt und im Okkultismus, in der entfesselten Sexualität oder der Aufpeitschung niederster Triebe zu militaristischen Zwecken ihren Ausdruck finden. Aktive und bewußte Teilnahme von Millionen und aber Millionen Menschen am Aufbau der kommunistischen Gesellschaft führt zu einem rechten Gleichgewicht körperlicher und geistiger Interessen. Darin entsteht und vervollkommenet sich humanistische Gesinnung als Massenerscheinung. Sie ist der Gegenwart und Zukunft zugewendet. Sie nimmt im Bewußtsein künftige Entwicklung voraus. Literatur, Kunst und Musik haben in diesem Bewußtsein ebenso ihren Platz, wie sachliches Wissen. Die fortschrittliche Vergangenheit der Völker bleibt darin lebendig und festigt den Enthusiasmus, der sich in der gegenwärtigen Tätigkeit bewährt. So entfällt auch der bürgerliche Einwand, das Vordringen naturwissenschaftlicher und technischer Kenntnisse verhindere den sittlichen Inhalt des Bewußtseins oder sei diesem entgegengesetzt¹⁶.

In der Geschichte hat sich die geistige Kultur der Menschheit immer an dem entzündet und entwickelt, was in der werdenden, eine alte ablösenden Produktionsweise an vordringlichen Aufgaben entstand. Die vormarxistische materialistische Philosophie bezog ihren Inhalt und ihr Selbstvertrauen vorwiegend aus Naturwissenschaft und Technik. Der Marxismus erweiterte die menschliche Er-

¹⁶ Der Kulturminister von Baden-Württemberg (amerikanisch besetztes Gebiet in der Westzone — H. L.) diskutierte mit Preisträgern des vom Landtag veranstalteten Schülerwettbewerbes. Eine Primanerin kritisierte dabei die Überfütterung der Abiturienten mit Wissensstoff; chemische Formeln aber seien doch kein Bildungsgut. Der 60jährige Dr. Gerhard Storz meinte dazu lachend, „nein, chemische Formeln sicher nicht“. Aus: „Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung“ Stuttgart. 14. 3. 59. S. 3

kenntnis um die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft und die Entwicklungsgesetze überhaupt. In beiden Perioden war das Ringen um wissenschaftliche Erkenntnis auf der Grundlage des philosophischen Materialismus durchzusetzen gegen den handfesten Widerstand reaktionärer Staatsapparate, die in der Wahl ihrer Mittel nicht zimperlich waren, wenn es sich um das Verhindern fortschrittlichen Denkens handelte.

Mit jedem Gebiet des Wissens können sittliche Impulse verbunden sein. In der kommunistischen Erziehung ist die Vermehrung der Kenntnisse und Fertigkeiten ein solches sittliches Ziel. Es richtet sich auf die Schaffung der materiellen und technischen Basis der kommunistischen Gesellschaft. Sie findet sich in jeder Hinsicht mit der Entfaltung der geistigen Kultur verbunden und erhält durch sie ihre stärksten Impulse. Dabei verändert sich auch die zwischenmenschliche Beziehung. Sie wird zum Gradmesser der hohen moralischen Qualitäten des Menschen.

Der XXI. Parteitag betonte, daß sich die Entwicklung im industriellen Sektor der Gesellschaft mit wachsender Intensität auf das Land erstreckt. Es kommt zu einer „Annäherung zwischen der kollektivwirtschaftlichen und der anderen Form des sozialistischen Eigentums, dem allgemeinen Volkseigentum“. ¹⁷ Die Kolchosordnung kann noch lange Zeit der Produktivkraft in der Landwirtschaft dienen; seitdem die leistungsfähige moderne Technik unmittelbar in die Kolchose gelangt, geht, wie N. S. Chruschtschow betonte, das Wachstum der gesellschaftlichen Produktion der Kolchose schneller vor sich. Die „Verschmelzung der kollektivwirtschaftlich-genossenschaftlichen Form des Eigentums und der Form des allgemeinen Volkseigentums wird“, wie N. S. Chruschtschow ausführte, „in der Zukunft nicht durch den Abbau des kollektivwirtschaftlich-genossenschaftlichen Eigentums erfolgen, sondern durch Erhöhung des Grades seiner Vergesellschaftung mit Hilfe und Unterstützung des sozialistischen Staates.“ ¹⁸ Sie entspricht den durch erhöhte Mechanisierung der Arbeit gegebenen Veränderungen. Durch die fortschreitende Elektrifizierung der Landwirtschaft, durch Mechanisierung und Automatisierung wird sich auch die landwirtschaftliche Arbeit „nach und nach in eine Abart der industriellen Arbeit verwandeln“. ¹⁹ Die Kolchosdörfer werden dabei zu Ortschaften von städtischem Typus. So ist die Entfaltung des genossenschaftlichen Eigentums eine der wichtigsten Hebel, um das Leben auf dem Lande inhaltlich zu bereichern. Das Eindringen der Technik in das Dorf und die Befreiung von gutsherrlicher Unterdrückung bewirken in der Masse der Landbevölkerung eine wachsende Angleichung an den in der Industrie beschäftigten Werktätigen, wobei die Verschiedenheit von Industriearbeit und Landarbeit immer unwesentlicher wird.

Welche Veränderungen in der Periode des umfassenden kommunistischen Aufbaus in der politischen Organisation der Gesellschaft, der staatlichen Ordnung und Verwaltung erfolgen, war ein weiterer wichtiger Gegenstand der Erörterungen des XXI. Parteitages. Es handelt sich dabei um die Frage der Entwicklung der sozialistischen Staatlichkeit zur kommunistischen Selbstverwaltung der Gesellschaft. Solche gesellschaftlich-staatlichen Funktionen wie Leitung und Entwicklung der Industrie bleiben auch im Kommunismus in analoger Form er-

¹⁷ N. S. Chruschtschow: Über die Kontrollziffern für die Entwicklung der Volkswirtschaft der UdSSR in den Jahren 1959 bis 1965. S. 125

¹⁸ Ebenda: S. 126/127

¹⁹ Ebenda: S. 126

halten, da sie durch den gesellschaftlichen Charakter der Produktion bedingt und von der Notwendigkeit der bewußten Beherrschung der Gesetzmäßigkeiten der Produktionsverhältnisse bestimmt sind.

Die neuen Beziehungen der kameradschaftlichen Zusammenarbeit, der Freundschaft und der gegenseitigen Hilfe aller Werktätigen gestatten schon in dieser Phase der Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft, einige Funktionen, die bisher von staatlichen Organen ausgeübt wurden, aus dem staatlichen Bereich herauszunehmen. Der XXI. Parteitag schlägt vor, sie gesellschaftlichen Organisationen zu übertragen. Neben der Betreuung von Gesundheitswesen, Kurbetrieb und Körperkultur vermögen sie Aufgaben kulturell-erzieherischer Art zu übernehmen, die bisher von staatlichen Organen erfüllt worden sind. Solche gesellschaftlichen Organisationen, wie die Gewerkschaften oder solche neuen freiwilligen Organe wie die Volksmiliz, die Schiedsgerichte und ähnliche sollen nach den Worten N. S. Chruschtschows „immer kompetenter in der Frage der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung sowie der Regeln des sozialistischen Gemeinschaftslebens werden“.²⁰ Ihre wichtigste Aufgabe ist, wie Chruschtschow betonte, die „Prophylaxe“, die vorbeugende Erziehungsarbeit, um das Entstehen antisozialer Handlungen einzuschränken. Es entsteht daraus ein freiwillig diszipliniertes Bewußtsein, das den Abbau von polizeilichen Organen erlaubt und die Einhaltung der Regeln des Zusammenlebens immer mehr zur Selbstverständlichkeit macht.

Allen Gesellschaftswissenschaften entstehen Aufgaben, die erhebliche Anforderungen stellen. N. S. Chruschtschow sagte dazu: „Unsere Wirtschaftswissenschaftler, Philosophen und Historiker müssen die Gesetzmäßigkeiten des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus eingehend erforschen, die Erfahrungen des wirtschaftlichen und kulturellen Aufbaus studieren und zur Erziehung der Werktätigen im Geiste des Kommunismus beitragen. Vor den Wissenschaftlern auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften, besonders vor der Wirtschaftswissenschaft, steht die Aufgabe, die vom Leben gestellten neuen Fragen schöpferisch zu verallgemeinern und kühn theoretisch zu lösen. Es ist erforderlich, die außerordentlich wichtigen Prozesse, die in der kapitalistischen Welt vor sich gehen, allseitig zu analysieren, die bürgerliche Ideologie zu entlarven und für die Reinheit der marxistisch-leninistischen Theorie zu kämpfen.“²¹

Das Auffinden der neuen Wege, die von der sozialistischen zur kommunistischen Gesellschaft führen, ist ein hervorragender Teil der schöpferischen Tätigkeit. Es enthält wissenschaftliche Verallgemeinerungen, die sich auf die im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung auftretenden Erscheinungen und die praktischen Erfahrungen der Massen stützen und daraus die nächsten Schritte ableiten, die weiterzuführen vermögen. Auf den Parteitag der kommunistischen und Arbeiterparteien findet diese schöpferische Tätigkeit Gestalt. In ihren Beschlüssen verkörpert sich das marxistisch-leninistische Wissen in der Anwendung auf die gesellschaftliche Praxis.

Die Reinhaltung der marxistisch-leninistischen Theorie erfordert dabei einen unausgesetzten Kampf gegen bürgerliche Ideologie und den Revisionismus, der eine ihrer Abarten darstellt. Im Jahre des XXI. Parteitages jährt sich zum 50. Male das Erscheinen von Lenins „Materialismus und Empirioskritizismus“.

²⁰ Ebenda: S. 129

²¹ Ebenda: S. 70

Dieses Werk dokumentiert, welche Bedeutung die Wahrung der Grundsätze des dialektischen Materialismus für den Prozeß der revolutionären Entwicklung und des Klassenkampfes auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens besitzt.

Zur Festigung der Partei der Bolschewiki war es zwischen den Revolutionen von 1905 und dem Oktober 1917 nötig, eine umfassende Auseinandersetzung mit dem physikalischen Idealismus zu führen. Er entstand unter dem doppelten Einfluß des Übergangs zum Monopolkapitalismus und der theoretischen Probleme, die aus der Thermodynamik, Elektrodynamik, der Entdeckung des Wirkungsquantums, der Aufdeckung der wechselseitigen Beziehungen zwischen strahlender und nichtstrahlender Materie erwuchsen. Der physikalische Idealismus hat sich unter dem Druck der allgemeinen Krise des Kapitalismus und der wachsenden Kompliziertheit der Probleme in Relativitätstheorie, Mikrophysik und Genetik vertieft. Da in der Sowjetunion der dialektische Materialismus die herrschende Weltanschauung darstellt, vermochten die marxistischen Theoretiker eine Reihe der wichtigsten Probleme auf dem Schwerpunktgebiet der Mikrophysik erfolgreicher als die Gelehrten der bürgerlichen Staaten zu lösen und in der Praxis wirkungsvoller anzuwenden.

Der jugoslawische Revisionismus beschäftigt sich in erster Linie mit einer Entstellung und Verfälschung von gesellschaftlichen Problemen wie der Lehre vom Klassenkampf, der Staatstheorie. Er nähert sich in diesem Bereich äußerst eng trotzkistischen Auffassungen, die in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg in vieler Hinsicht zu einem offiziellen Bestandteil der herrschenden Ideologie des Imperialismus und damit des Antikommunismus geworden sind. Die jugoslawischen Revisionisten verlassen die Positionen der Arbeiterklasse, indem sie, wie N. S. Chruschtschow auf dem XXI. Parteitag der KPdSU nachgewiesen hat, die Notwendigkeit der internationalen Klassensolidarität bestreiten.²² Sie setzen die Sowjetunion herab, indem sie diese und die ihr befreundeten Länder mit dem aggressiven Block der Imperialisten gleichsetzen. Das sozialistische Lager ist ein Gemeinschaftsbund gleichberechtigter Völker im Kampf für Frieden und für ein besseres Leben der Werktätigen, für Sozialismus und Kommunismus. Die jugoslawischen Revisionisten verbreiten die Meinung, daß der amerikanische Monopolkapitalismus bereit sei, „beim Aufbau des Sozialismus zu helfen“. Charakteristisch für die jugoslawischen Revisionisten ist außerdem die Herabsetzung der Rolle der Partei und der Leninschen Lehre von der Partei als der führenden Kraft im Kampf für den Sozialismus. Dafür setzen sie an die Stelle eine Art der Propaganda, die die Erfahrungen der Sowjetunion im Kampf gegen den Imperialismus und beim Aufbau der klassenlosen Gesellschaft herabwürdigt und von dieser Plattform aus ihre führende Rolle im sozialistischen Weltsystem antasten möchte.

Weil die Sowjetunion als erstes Land der Menschheit den Weg zum Sozialismus bahnte und den Kapitalismus zerschlug, gehört ihr das Herz aller fortschrittlichen Menschen der Erde. Im Ringen um eine neue Welt der brüderlichen Solidarität, des menschlichen Lebens und der schöpferischen Erfüllung des Daseins hat sie in der kapitalistischen Umwelt, auch in der finstersten Nacht des Faschismus und unter brutalem kolonialem Terror, den Kampfeswillen von Millionen Menschen verschiedener Völker und Nationen, Rassen, Hautfarben aufrecht erhalten.

²² Ebenda: S. 106

Den steinigen Weg der Errichtung des Sozialismus und den Übergang zu höheren Phasen im Neuland des Entwicklungsprozesses der Menschheit hat die Sowjetunion mit kühner Entschlußkraft und Energie beschritten. Die Feinde des Fortschritts sind davon zutiefst betroffen. Der neue, sozialistische Mensch entsteht und wächst in dem Feuer der vielfältigen Auseinandersetzungen, in denen die Überbleibsel bürgerlicher Unmoral verschwinden. Was die jugoslawischen Revisionisten im einzelnen auszusetzen haben, findet sich mit anderen Worten, aber ähnlichem Inhalt in der bürgerlichen Ideologie der Gegenwart ausgedrückt. Ihre Theorie des „dritten Weges“ ist eine der üblichen Formen, in denen die Ideologen des Imperialismus den Übergang zur marxistisch-leninistischen Politik der Arbeiterklasse zu hindern suchen. Der Kampf gegen die Leninsche Theorie der Partei sucht die stärkste Kraft zu treffen, mit der die Arbeiterklasse sich jenes unverwüsthche Instrument geschaffen hat, mit dessen Hilfe allein der Widerstand gegen die scheinbare Allgewalt des kapitalistischen Staatsapparates zu führen war und ist. Der Versuch einer Negierung der Notwendigkeit der Solidarität der sozialistischen Staaten entspricht dem Wunsch des aggressiven imperialistischen Blocks, die Schaffung eines sozialistischen Weltmarktes und die Organisation für gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit der sozialistischen Länder zu zerstören. Alle diese Gedankengänge der jugoslawischen Revisionisten unterstützen das Gerede der Imperialisten vom „Totalitarismus“, mit dem der Arbeiterklasse eingeredet werden soll, daß sie auf die Ausnutzung der objektiven Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung zugunsten der sterbenden bürgerlichen Gesellschaft verzichten solle.

Durch die Entwicklung in der Sowjetunion hat das sozialistische Lager eine Stärke erreicht, die einen maßgeblichen Umschwung in der internationalen Lage bedeutet. Deshalb vermochte der XXI. Parteitag festzustellen: „Es gibt heute in der Welt keine Kräfte, die den Kapitalismus in unserem Lande wiederherstellen, die das sozialistische Lager zerschlagen könnten. Die Gefahr einer Restauration des Kapitalismus in der Sowjetunion ist ausgeschlossen. Das heißt, daß *der Sozialismus nicht nur vollständig, sondern auch endgültig gesiegt hat.*“²³

Darüber hinaus werden durch die Verwirklichung der Wirtschaftspläne der Sowjetunion, aller sozialistischen Länder Europas und Asiens reale Möglichkeiten zur Ausschaltung des Krieges als Mittel einer Lösung internationaler Probleme geschaffen: „So wird also schon vor dem vollen Sieg des Sozialismus auf der Welt, während der Kapitalismus noch in einem Teil der Welt besteht, die reale Möglichkeit geschaffen werden, einen Weltkrieg aus dem Leben der Gesellschaft zu verbannen.“²⁴

Die moralische Qualität des sozialistischen Menschen sichert mit der Aneignung hervorragender Kenntnisse in der praktischen Arbeit und den Wissenschaften den gesetzmäßigen Fortschritt der Menschheit auf der ganzen Erde.

²³ Ebenda: S. 133/134

²⁴ Ebenda: S. 86

Lenin über den marxistischen philosophischen Begriff der Materie

Von GÖTZ REDLOW (Berlin)

Eine der größten philosophischen Leistungen Lenins besteht darin, daß er den marxistischen philosophischen Materiebegriff — diesen Eckstein des dialektischen Materialismus — in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ schöpferisch entwickelt, wissenschaftlich exakt formuliert und gegen alle Angriffe des Idealismus erfolgreich verteidigt hat. Von den entsprechenden Hinweisen der Begründer des dialektischen Materialismus ausgehend, verallgemeinerte er die ganze Geschichte des Materialismus und der Naturforschung, insbesondere die umwälzenden Ergebnisse der Physik, und gelangte dadurch zu der Schlußfolgerung, daß die Materie als die außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existierende objektive Realität, die dem Menschen in den Empfindungen gegeben ist, zu definieren ist. Die Entwicklung der Wissenschaften und des philosophischen Kampfes in den fünfzig Jahren, die seit dem Erscheinen von Lenins genialem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ vergangen sind, hat die Richtigkeit und Fruchtbarkeit des Leninschen Materiebegriffes in glänzender Weise bestätigt.

In der vorliegenden Abhandlung werden einige Aspekte des marxistischen philosophischen Materiebegriffes behandelt, die im Zusammenhang mit den in letzter Zeit in der Deutschen Demokratischen Republik geführten Diskussionen stehen.

1. Materie und Empfindung

Lenin entwickelte seine Gedanken über den marxistischen philosophischen Begriff der Materie in Auseinandersetzung mit der subjektiv-idealistischen Ansicht des Machismus, nach der ein „Ding an sich“, eine „außerhalb der Erfahrung“ liegende Materie etwas Udenkbares und Uerkennbares sei. Der subjektive Idealismus wirft dem Materialismus vor, ein Unbekanntes, ein Nichts als die Quelle der Erkenntnis anzunehmen, wenn er feststellt, daß die Empfindungen durch die Einwirkung der Materie auf unsere Sinnesorgane entstehen. Diese materialistische Lehre wird als eine sinnlose Verdoppelung der Welt bezeichnet, weil hinter dem unmittelbar Gegebenen der Sinne — den Empfindungen — noch etwas existieren soll, das diese überhaupt erst hervorruft.

Der subjektive Idealismus geht von der Tatsache aus, daß „die Empfindungen die einzige Quelle unserer Kenntnisse“¹ sind, daß wir „anders als durch Emp-

¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin 1949. S. 115

findungen ... weder über irgendwelche Formen des Stoffes noch über irgendwelche Formen der Bewegung etwas erfahren ...² können. Von der künstlich isolierten Empfindung ausgehend, verbarrikadiert sich der subjektive Idealist förmlich in seinem eigenen Ich. Für ihn ist die Empfindung nicht die unmittelbare Verbindung des Bewußtseins mit der Außenwelt, sondern im Gegenteil eine Scheidewand, eine Mauer, welche das Bewußtsein von der Außenwelt trennt. Die Empfindung ist für den subjektiven Idealisten nicht das richtige Abbild einer den Empfindungen in der objektiven Realität entsprechenden Erscheinung, sondern sie selbst ist das „einzig Seiende“.³

Dieser unwissenschaftlichen subjektiv-idealistischen Anschauung stellt Lenin bereits am Anfang des Buches klar und eindeutig den philosophischen Materialismus gegenüber, wobei er hier schon die marxistische philosophische Bestimmung der Materie andeutet. Er schrieb: „Materialismus ist die Anerkennung der „Objekte an sich“ oder der Objekte außerhalb des Geistes; die Ideen und Empfindungen sind Kopien oder Abbilder dieser Objekte. Die entgegengesetzte Lehre (Idealismus) sagt: die Objektive existieren nicht „außerhalb des Geistes“; sie sind Verbindungen von Empfindungen“.⁴

Für den Materialisten sind also die Empfindungen nicht primär gegenüber der Materie, sondern sie sind im Gegenteil „eine der Eigenschaften der sich bewegenden Materie“.⁵ Diese Eigenschaft zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Materie in ideeller Form adäquat, ideal exakt widerspiegelt, abbildet. Der Inhalt der Empfindungen ist die Außenwelt, die objektive Realität, welche außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert. Das zeigt, daß bereits die Ausgangspunkte von Materialismus und Idealismus grundlegend verschieden sind: „Sollen wir von den Dingen aus zur Empfindung und zum Gedanken gehen? Oder vom Gedanken und von der Empfindung zu den Dingen? An die erste, d. h. die materialistische Linie, hält sich Engels. An die zweite, d. h. die idealistische Linie, hält sich Mach.“⁶

Im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus spielt die richtige Bestimmung der Empfindung und ihres Verhältnisses zur Materie eine entscheidende Rolle, ja die Materie ist nur vollständig zu definieren durch ihre Beziehung zur Empfindung und zum Bewußtsein überhaupt.

Der marxistische Materialismus lehrt in Übereinstimmung mit der modernen Naturwissenschaft, daß die Empfindung das Resultat der Einwirkung der Materie auf unsere Sinnesorgane ist. Lenin bezeichnete die Empfindung als die Verwandlung der Energie des äußeren Reizes in eine Bewußtseinstatsache. Dadurch ist sie die unmittelbare Verbindung unseres Bewußtseins zur Außenwelt, die sie widerspiegelt. Lenin schrieb, die Empfindungen „werden durch die Wirkung der sich bewegenden Materie auf unsere Sinnesorgane hervorgerufen ... Unsere Empfindungen widerspiegeln die objektive Realität, d. h. das, was unabhängig von der Menschheit und von den menschlichen Empfindungen existiert. Dieser Ansicht ist die Naturwissenschaft“.⁷

In der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus über die Quelle und die Rolle der Empfindungen entwickelte Lenin den marxistischen philo-

² Ebenda: S. 292

⁴ Ebenda: S. 15

⁶ Ebenda: S. 31

³ Ebenda: S. 40

⁵ Ebenda: S. 36

⁷ Ebenda: S. 293

sophischen Begriff der Materie. *Die uralte philosophische Frage, um die es im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus geht, ist die, ob die Empfindungen oder die Gedanken das einzig Seiende sind, oder ob den Menschen in den Empfindungen und Gedanken die objektive Realität, die Materie gegeben ist.* In der materialistischen Beantwortung dieser Frage gab Lenin die klassische marxistische Bestimmung der Materie. Er schrieb: „Wir fragen: ist dem Menschen, wenn er das Rote sieht, das Harte empfindet usw., die objektive Realität gegeben oder nicht? Diese uralte philosophische Frage ist von Mach verwirrt worden. Ist die Realität nicht gegeben, dann rutscht ihr zusammen mit Mach unvermeidlich hinunter zum Subjektivismus und Agnostizismus und liefert euch der wohlverdienten Umarmung der Immanenzphilosophen, d. h. der philosophischen Menschikows aus. Ist aber die Realität gegeben, dann braucht man für diese objektive Realität einen philosophischen Begriff, und dieser Begriff ist schon vor sehr langer Zeit geschaffen worden, dieser Begriff ist eben die *Materie*. Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“⁸

Lenins klassische Bestimmung der Materie erwächst direkt aus der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus um die Quelle der Empfindungen, um den Inhalt unserer Empfindungen und unseres Bewußtseins überhaupt. *Der philosophische Begriff der Materie ist nicht zu trennen von der marxistisch-leninistischen Widerspiegelungstheorie, von der Formulierung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein.* Lenin sagt deshalb auch ausdrücklich: „Die Frage, ob der Begriff Materie anzuerkennen oder abzulehnen sei, ist die Frage, ob der Mensch den Aussagen seiner Sinnesorgane vertrauen soll, ist die Frage nach der Quelle unserer Erkenntnis, eine Frage, die seit Urbeginn der Philosophie gestellt und erörtert wurde, eine Frage, die zwar von den Clowns im Professorenamate auf tausenderlei Art verummumt werden, aber nicht veralten kann, so wie die Frage nicht veralten kann, ob Gesicht und Tastgefühl, Gehör und Geruch Quellen unserer Erkenntnis seien. Unsere Empfindungen für Abbilder der Außenwelt halten, eine objektive Wahrheit anerkennen, auf dem Standpunkte der materialistischen Erkenntnistheorie stehen, das ist ein und dasselbe.“⁹

Bereits hier zeigt sich, daß Lenin die Materie nicht „an sich“ oder „ontologisch“ bestimmt, sondern in ihrem Verhältnis zum Psychischen, dessen unterste Stufe beim Menschen die Empfindung ist.

In der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus um die Quelle unserer Erkenntnis hat Lenin den philosophischen Begriff der Materie durch zwei notwendige Merkmale bestimmt:

1. Die Existenz der Materie außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein.
2. Ihre Einwirkung auf die Sinne und richtige Abbildung in den Empfindungen. Die Materie ist dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben, und diese geben ihm ein adäquates, ideal-exaktes Abbild der Materie.

Wenn eines dieser beiden Merkmale fehlt, ist die philosophische Bestimmung nicht konsequent materialistisch und gibt die Möglichkeit, zum objektiven Idealismus oder zum Agnostizismus abzugleiten.

⁸ Ebenda: S. 118–119

⁹ Ebenda: S. 119

2. Der untrennbare Zusammenhang zwischen dem Begriff der Materie und der Grundfrage der Philosophie

Die beiden notwendigen Merkmale des marxistischen philosophischen Begriffs der Materie kommen in den beiden Seiten der Grundfrage der Philosophie zum Ausdruck. Engels bezeichnete die „Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur“ als „die höchste Frage der gesamten Philosophie“.¹⁰ „Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde“, schrieb Engels, „spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen . . . , bildeten das Lager des Idealismus. Die anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“¹¹

Gleichzeitig weist Engels darauf hin, daß die Grundfrage der Philosophie noch eine zweite Seite hat. Er schreibt darüber: „Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?“¹²

Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, schließt also zwei Fragen ein, nämlich: Ist die Materie oder das Bewußtsein primär und ist uns in den Sinnen ein adäquates Spiegelbild der außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existierenden Materie gegeben oder nicht?

Von den Kritikern des Marxismus werden die marxistische Formulierung der Grundfrage aller Philosophie und der marxistische philosophische Begriff der Materie oft als trivial und wenig „wesenhaft“ bezeichnet. Als grundlegende und höchste Frage der Philosophie dagegen werden solche „Probleme“ angesehen: Gibt es ein ewig ruhendes Sein jenseits unserer Sinne, das allem Vergänglichen zugrunde liegt? Oder: Gibt es ein „Wesen“ der Welt? Dementsprechend wird dann auch die Philosophie nicht in Materialismus und Idealismus eingeteilt, sondern nach den angeblich die Welt bestimmenden Prinzipien wie Sein, Leben, Erfahrung usw. Auf dieser Grundlage ordnete dann die bürgerliche Philosophie die philosophischen Systeme in Erfahrungsphilosophie, Seinsphilosophie (bzw. Ontologie), Lebensphilosophie, Skeptizismus u. a.

In Wirklichkeit jedoch stand und steht im Mittelpunkt jedes philosophischen Denkens stets eine grundlegende Frage: die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, welche zwei Seiten hat. Wenn man die scheinbar nicht zu übersehenden mannigfaltigen philosophischen Theorien nach diesem Kriterium einteilt, zeigt sich, daß im wesentlichen nur zwei Grundrichtungen, zwei große Parteien oder Lager in der Philosophie existieren: der Materialismus und der Idealismus. Durch die verschiedene Beantwortung der Grundfrage der Philosophie unterscheiden sich Materialismus und Idealismus, nicht aber durch die verschiedene Auffassung von Substanz, Wesen, Leben, Bewegung oder Zusammenhang.

¹⁰ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Berlin 1953. Bd. II. S. 344

¹¹ Ebenda

¹² Ebenda

Man kann m. E. auch nicht *neben* die Grundfrage der Philosophie ein zweites gleichwertiges Kriterium zur Unterscheidung von Materialismus und Idealismus setzen, wie das Klaus Zweiling mit seiner Formulierung vom Grundprinzip des Materialismus tut.¹³ Für ihn besteht das „Grundprinzip des Materialismus“ darin, „die Tatsachen in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen ... aufzufassen“.¹⁴ Klaus Zweiling erklärt, daß die materialistische Beantwortung der Grundfrage „die notwendige Folge aus dem materialistischen Grundprinzip ist“.¹⁵ In Wahrheit scheint es mir genau umgekehrt zu sein, denn die Tatsachen in ihrem eigenen Zusammenhang zu sehen, ist überhaupt erst möglich nach der konsequent materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie. Die Forderung, die Dinge im eigenen Zusammenhang zu sehen, ist gegenüber der Grundfrage der Philosophie ebenso abgeleitet wie etwa die Auffassung der Kausalität, der Notwendigkeit und anderer philosophischer Probleme. In einem *begrenzten Rahmen* ist es auch dem objektiven Idealisten möglich, die Dinge im eigenen Zusammenhang zu sehen, obwohl er die Grundfrage idealistisch beantwortet, wie das Beispiel Hegel zeigt. Es ist daher nicht richtig, wenn Klaus Zweiling behauptet, daß sein materialistisches Grundprinzip und die Grundfrage der Philosophie „für die Entscheidung zwischen Materie und Idealismus, zwischen Wissenschaftlichkeit und Spiel der Phantasie gleichwertige, inhaltlich identische Kriterien sind“.¹⁶

Klaus Zweiling scheint hierbei zu übersehen, daß die Dinge auch idealistisch aufgefaßt in einem eigenen Zusammenhang stehen können, wenn die Einheit der Welt, ihr Zusammenhang als etwas Ideelles aufgefaßt wird. Ganz abgesehen davon, daß auch die Bewußtseinstatsachen in ihrem eigenen Zusammenhang stehen. Entscheidend ist die Frage, ob der Zusammenhang objektiv-real, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert. Lenin schrieb daher: „Materialismus und Idealismus unterscheiden sich durch die eine oder die andere Beantwortung der Frage nach der *Quelle* unserer Erkenntnis, nach dem Verhältnis der Erkenntnis (und des ‚Psychischen‘ überhaupt) zur *physischen* Welt, während die Frage der Struktur der Materie, die Frage der Atome und Elektronen eine Frage ist, die ausschließlich die ‚physische Welt‘ betrifft.“¹⁷

Die höchste Frage der Philosophie, deren verschiedene Beantwortung die Geister scheidet, bezieht sich *weder ausschließlich auf das menschliche Bewußtsein*, die Psyche, die „Seele“ usw. *noch ausschließlich auf die objektive Realität*, den „Zusammenhang“ oder die Bewegung, die „Materie an sich“, ohne Beziehung zum Psychischen, *sondern nur und ausschließlich auf das allseitige Verhältnis von Materie und Bewußtsein*. Engels bezeichnete den Materialismus deshalb als „eine auf einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Materie und Geist beruhende allgemeine Weltanschauung ...“¹⁸

Auf dieser Auffassung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein beruht jeder Materialismus, *aber erst der marxistische philosophische Materialismus*

¹³ K. Zweiling: Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik. Berlin 1956. S. 10

¹⁴ Ebenda: S. 9

¹⁵ Ebenda

¹⁶ Ebenda: S. 10

¹⁷ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 250

¹⁸ Marx-Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. II. S. 347

beruht *ausschließlich* auf dieser Gegenüberstellung. Die vormarxschen Materialisten stellten sich außerdem noch die Aufgabe, ein unveränderliches materielles Wesen, eine materielle Substanz der Welt zu finden, welche nicht ausschließlich durch die Gegenüberstellung von Materie und Bewußtsein bestimmt war, sondern noch durch andere allgemeine, ewige und unveränderliche Eigenschaften. In bezug auf diese Frage hat Lenin aber festgestellt: „Die Annahme irgendwelcher unveränderlicher Elemente, eines ‚unveränderlichen Wesens der Dinge‘ usw. ist nicht Materialismus, sondern *metaphysischer*, d. h. antidialektischer Materialismus.“¹⁹

Der dialektische Materialismus unterscheidet sich vom Idealismus nicht durch die Annahme eines unveränderlichen Wesens, einer Substanz, sondern durch die „einzig kategorische, einzig bedingungslose Anerkennung“ der Existenz der Materie „außerhalb des Bewußtseins und außerhalb der Empfindung . . .“²⁰

In der Welt gibt es nur Materie und Bewußtsein. Aus der philosophischen Verallgemeinerung der Resultate aller Wissenschaften ergibt sich mit zwingender Konsequenz, daß es außer Materie und Bewußtsein *nichts Drittes gibt*, das etwa ihnen gegenüber ursprünglich, bestimmend und absolut unveränderlich wäre. Eine Realität, die etwas anderes als Materie oder Psychisches wäre, existiert nicht. Aber diese Tatsache scheint einigen Marxisten nicht klar zu sein. So glaubt beispielsweise A. Polikarow eine Realität entdeckt zu haben, die weder Materie noch Psychisches sei. Er behauptet: „Die Bewegung des Schattens, der Phasenwellen u. a., obwohl sie ohne Materie undenkbar ist, ist keine Bewegung der Materie.“

Wir können den folgenden Fall betrachten: Wir haben eine Reihe von Lichtquellen, deren Licht auf eine gegenüberliegende Fläche fällt. Wenn die Lichtquellen (automatisch) nacheinander aufleuchten, wird sich der Schatten zwischen dem beleuchteten und dem nichtbeleuchteten Feld bewegen. Diese Bewegung ist keine Bewegung der Materie.“²¹

Polikarow behauptet hier nichts anderes, als daß außerhalb des Bewußtseins, unabhängig vom menschlichen Gehirn immaterielle Bewegung vorhanden sei. Daraus lassen sich nur zwei Schlüsse ziehen: Entweder macht Polikarow hier eine Konzession an den Idealismus, indem er nichtmaterielle Bewegung außerhalb und unabhängig vom menschlichen Kopf, vom Gehirn zugibt, oder aber er hält die Bewegung des Schattens für eine dritte Realität, die weder Materie noch Psyche ist. Aber eine solche dritte Realität existiert eben nicht. Lenin schrieb dazu: „... jeder von uns weiß, was das Physische und auch was das Psychische ist, aber keiner von uns weiß heute, was das ‚Dritte‘ ist.“²² Die Grundfrage der Philosophie besteht demnach nicht darin, ein höchstes Wesen, eine Substanz oder eine wie auch immer geartete Realität zu suchen, sondern nur darin, festzustellen, was als primär und was als sekundär anzuerkennen sei, die Materie oder das Bewußtsein. Mit irgendeinem Wesen oder irgendeiner Grundlage der Welt hat sie nichts zu tun.

Weil in der Wirklichkeit nur Materie und Bewußtsein existieren, sind die Grundfrage der Philosophie und der marxistische philosophische Begriff der

¹⁹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 251

²⁰ Ebenda: S. 253

²¹ A. Polikarow: Über die Kategorie Materie. In: DZfPh. 5/6 IV 1956. S. 545

²² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 136

Materie keine „einfachen Wiederholungen“ und nicht trivial. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ hat Lenin begründet, warum die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein die grundlegende Frage der Philosophie ist, und weshalb der Begriff der Materie der höchste Begriff der wissenschaftlichen Philosophie ist und nicht der Begriff des Seins oder der Substanz u. ä. Lenin schrieb dazu: „Bogdanow, der so tut, als streite er nur gegen Beltow (Plechanow, G. R.), und der Engels feige übergeht, entrüstet sich über solche Definitionen, die angeblich ‚sich als einfache Wiederholungen erweisen‘ (‚Empiriomonismus‘, Buch III, S. XVI), nämlich jener ‚Formel‘ (unser ‚Marxist‘ vergißt hinzuzufügen, daß diese Formel von Engels ist), daß für die eine Richtung in der Philosophie die Materie das Primäre, der Geist das Sekundäre ist, während es für die andere Richtung umgekehrt ist. Alle russischen Machisten wiederholen begeistert die Bogdanowsche ‚Widerlegung‘! Indessen hätte selbst ein ganz klein wenig Nachdenken diesen Leuten zeigen können, daß es unmöglich, dem Wesen nach unmöglich ist, eine andere Definition der beiden letzten erkenntnistheoretischen Begriffe zu geben als die Feststellung, welcher von beiden für das Primäre genommen wird. Was heißt das: etwas ‚definieren‘? Es heißt vor allem, einen gegebenen Begriff auf einen anderen, umfassenderen zurückzuführen. Wenn ich z. B. definiere: der Esel ist ein Tier, so führe ich den Begriff ‚Esel‘ auf einen umfassenderen Begriff zurück. Es fragt sich nun, gibt es umfassendere Begriffe, mit denen die Erkenntnistheorie operieren könnte, als die Begriffe Sein und Denken, Materie und Empfindung, Physisches und Psychisches? Nein.

Das sind die weitestgehenden, die umfassendsten Begriffe, über die die Erkenntnistheorie dem Wesen der Sache nach (wenn man von den *stets* möglichen Änderungen der *Nomenklatur* absieht) bis jetzt nicht hinausgegangen ist. Nur Scharlatanerie oder äußerste Beschränktheit kann eine ‚Definition‘ dieser beiden ‚Reihen‘ der weitesten Begriffe fordern, die nicht aus ‚einfacher Wiederholung‘ bestehen würde: das eine oder das andere wird als das Primäre genommen. Nehmen wir die von uns oben angeführten drei Betrachtungen über die Materie. Worauf lassen sie sich zurückführen? Darauf, daß diese Philosophen vom Psychischen oder vom *Ich* zum Physischen oder zur Umgebung gehen, also vom Zentralglied zum Gegenglied oder von der Empfindung zur Materie, oder von der Sinneswahrnehmung zur Materie. Konnten Mach, Avenarius und Pearson dem Wesen der Sache nach eine andere ‚Definition‘ der Grundbegriffe geben als den Hinweis auf die *Richtung* ihrer philosophischen Linie? Konnten sie anders, noch auf irgendeine besondere Weise definieren, was das *Ich*, was Empfindung, was Sinneswahrnehmung ist? Es genügt, die Frage klar zu stellen, um zu erkennen, was für groben Unsinn die Machisten reden, wenn sie von den Materialisten eine Definition der Materie verlangen, die etwas anderes wäre als eine Wiederholung dessen, daß Materie, Natur, Sein, Physisches das Primäre, während Geist, Bewußtsein, Empfindung, Psychisches das Sekundäre sind.“²³

Lenin unterstreicht hier nochmals, daß es keinen weiteren „umfassenderen Begriff als Materie und Bewußtsein“ gibt, weil es tatsächlich keine umfassendere dritte Realität gibt. Es ist daher unmöglich, die Materie zu definieren, indem man auf ein „höheres“ Sein als die Materie selbst ist, zurückgeht. Sie kann nur definiert werden durch das Verhältnis von Materie und Bewußtsein. Lenin zeigt

²³ Ebenda: S. 134–135

damit auch gleichzeitig den unlöslichen Zusammenhang zwischen der Grundfrage der Philosophie und dem philosophischen Begriff der Materie.

Es ist daher auch unmöglich, den Begriff der Materie außerhalb der Grundfrage der Philosophie, sozusagen „ontologisch“, zu definieren. Ein solcher Versuch findet sich bei W. P. Tugarinow, der in seiner Arbeit „Das Wechselverhältnis der Kategorien des dialektischen Materialismus“ schreibt: „In der weiteren Entwicklung der materialistischen Philosophie wird für die Bezeichnung der Substanz, d. h. der Grundlage und des Wesens aller Dinge, neben dem Begriff der Natur, der Begriff der Materie gebraucht. Die Materie tritt in ontologischer Hinsicht als Wesen der Natur, als Trägerin aller Eigenschaften und Zusammenhänge des Bestehenden, in erkenntnistheoretischer Hinsicht aber als allgemeiner Gegenstand (Objekt) der Widerspiegelung, des Denkens, als objektive Realität, die außerhalb und unabhängig von uns existiert und auf unsere Sinnesorgane einwirkt und die Bewußtseinserscheinungen hervorruft, auf.“²⁴

Es ist nicht schwer einzusehen, daß diese „ontologische“ Materie als Substanz oder Trägerin aller Eigenschaften eine willkürliche Konstruktion ist, der in der Realität nichts entspricht.²⁵ Die Welt ist sich bewegende Materie, die auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung die Fähigkeit der Widerspiegelung, die Empfindung und das Denken, das Bewußtsein erzeugt. Dieses Bewußtsein kann sich (vor allem aus sozialen, aber auch aus erkenntnistheoretischen Gründen) als „taumelndes Spinett“ wie Lenin mit Diderot bemerkte, vorkommen; dann hält es sich für primär gegenüber der Materie; es kann aber auch mit Hilfe der Naturwissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie erkennen, daß es lediglich eine abgeleitete Eigenschaft, ein Produkt der sich bewegenden Materie ist. Dies ist die Grundfrage aller Philosophie.

Die Materie ist nicht der Urgrund, die Substanz, das Subjekt der Natur oder was auch immer, sondern „nichts anderes als: die objektive, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende und von ihm abgebildete Realität“.²⁶ Das Suchen nach einem unveränderlichen Wesen der Natur, nach Substanz, Träger usw. bezeichnete Lenin als „gelahrtes Spiel mit neuen Worten“. Er schrieb: „Die Genialität von Marx und Engels äußerte sich denn auch unter anderem darin, daß sie das gelahrte Spiel mit neuen Worten, mit ausgetüftelten Termini und schlaunen ‚Ismen‘ verachteten und unumwunden erklärten: es gibt eine materialistische und eine idealistische Linie in der Philosophie und dazwischen verschiedene Schattierungen des Agnostizismus. Die krampfhaften Bemühungen, einen ‚neuen‘ Gesichtspunkt in der Philosophie zu finden, kennzeichnen eine ebenso große geistige Armut wie die Bemühungen, eine ‚neue‘ Werttheorie, eine ‚neue‘ Rententheorie u. dgl. m. zu schaffen.“²⁷

Die Unterscheidung von Materialismus und Idealismus kann man ebensowenig überwinden, wie den Unterschied von Materie und Bewußtsein. Die Philosophen, die vorgeben, den Gegensatz von Materialismus und Idealismus überwinden zu haben, sind in Wahrheit Idealisten, welche ihren Idealismus einfach durch andere Namen zu verschleiern suchen. Der Standpunkt, daß es außer Materialismus

²⁴ W. P. Tugarinow: Das Wechselverhältnis der Kategorien des dialektischen Materialismus. Leningrad 1956. S. 30–31

²⁵ Im letzten Abschnitt dieser Arbeit wird das noch ausführlicher begründet werden.

²⁶ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 251

²⁷ Ebenda: S. 137

und Idealismus eine dritte, eine „parteilose“ Philosophie gäbe, ist unwissenschaftlich und irreführend.

Ebensowenig kann man auch Materialismus und Idealismus in einer höheren Synthese vereinigen, weil man Materie und Bewußtsein nicht in einem dritten höheren Sein aufheben kann. Engels schrieb dazu in einem Brief an E. Bernstein: „Die Redensart, daß der Materialismus wie der Idealismus beide einseitig seien und zu einer höheren Einheit zusammengefaßt werden müßten, ist uralte und sollte Dich nicht grämen.“²⁸

Das große Verdienst von Marx und Engels besteht gerade darin, daß sie sich nicht mit derartig unwissenschaftlichen Projekten beschäftigen, sondern sich konsequent auf die Seite des Materialismus stellten und diesen weiterentwickelten. Lenin schrieb, daß „sich *sämtliche* philosophischen Bemerkungen von Marx“ um die „beiden fundamentalen Gegensätze“ von Materialismus und Idealismus drehen. Nur „vom Standpunkt der Professorenphilosophie aus besteht deren Mangel eben in dieser ‚Enge‘ und ‚Einseitigkeit‘. In Wirklichkeit ist gerade dieses bewußte Ignorieren der zwitterhaften Projekte zur Versöhnung von Materialismus und Idealismus das größte Verdienst von Marx, der auf einem streng bestimmten philosophischen Wege *vorwärtsschritt*“.²⁹

In diesem Zusammenhang stehen auch Lenins Ausführungen über die Parteilichkeit in der Philosophie. Lenin verstand unter Parteilichkeit in der Philosophie vor allem eindeutige, uneingeschränkte und offene Parteinahme für den Materialismus oder den Idealismus. Die Haltung aber, welche die Grundfrage der Philosophie zu verschleiern sucht, indem sie vorgibt, Materialismus und Idealismus zu überwinden und eine dritte, im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus neutrale Philosophie zu sein, brandmarkte Lenin als unparteilich, als „Sumpf der Mitte“. Wir haben gezeigt, daß das objektiv nicht möglich ist. Es gibt in der Philosophie keine Unparteilichkeit, und die vorgegebene Neutralität ist in Wahrheit nur verschleierte Parteilichkeit für den Idealismus. Die Parteinahme für den Idealismus bedeutet — da der Idealismus eine „verkehrte“ Weltanschauung ist — Parteinahme für eine falsche Konzeption und gerät deshalb mit der Wissenschaft in Konflikt. Die Parteinahme für den Materialismus dagegen ist Ausdruck höchster Wissenschaftlichkeit, denn nur der Materialismus befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der Wissenschaft. Parteilich und gleichzeitig zutiefst wissenschaftlich ist in der Philosophie, wer offen und ohne Schwanken den Standpunkt des Materialismus bezieht und verteidigt.

3. Ist der marxistische Begriff der Materie mit dem Substanzbegriff identisch?

Wie aus verschiedenen Veröffentlichungen hervorgeht, gibt es unter Vertretern des dialektischen Materialismus gewisse Unklarheiten darüber, ob die Materie nach der Auffassung des dialektischen Materialismus eine Art Substanz sei oder ob ihr eine Substanz zugrunde liege. So haben E. Albrecht³⁰ und W. P. Tugarinow zum Beispiel Kategorientafeln aufgestellt, in denen sich höhere Begriffe als die Materie, nämlich Natur, Sein und auch Substanz finden. Tugarinow schreibt: „Die materialistische Philosophie hat immer von der *Gegenständlich-*

²⁸ Eduard Bernstein: Die Briefe von Friedrich Engels an Eduard Bernstein. Berlin 1925. S. 216

²⁹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 329

³⁰ E. Albrecht: Hegel und die Ausarbeitung einer materialistischen Kategorienlehre. In: Einheit Nr. 10/1956. S. 987

keit des Existierenden und dem objektiven Charakter dieser Gegenständlichkeit gesprochen ... Die marxistische Philosophie hat in dieser Frage die materialistischen Positionen weiterentwickelt und hebt hier besonders den *primären Charakter der Gegenstände, des Substrats* hinsichtlich der Eigenschaften und Verhältnisse hervor und vertritt die substantielle Auffassung des Existierenden, d. h. die Ansicht, daß die Welt vor allem eine Gesamtheit von Dingen und Gegenständen ist, welche die Träger der Eigenschaften und Verhältnisse sind.“³¹

Zu dieser m. E. falschen Auffassung muß folgendes gesagt werden: Nirgendwo haben die Klassiker des Marxismus den primären Charakter der Gegenstände gegenüber ihren Eigenschaften hervorgehoben, das tat nur der metaphysische Materialismus. Der Fortschritt des marxistischen Materialismus besteht doch gerade darin, die Falschheit dieser Gegenüberstellung erkannt zu haben und ausschließlich den *primären Charakter der Materie gegenüber dem Psychischen* hervorzuheben. Gerade diesen Fortschritt gegenüber dem alten Materialismus hat Lenin ganz besonders unterstrichen, als er schrieb: „Die Erwägungen Bogdanows vom Jahre 1899 über das ‚unveränderliche Wesen der Dinge‘, die Erwägungen Valentinows und Juschkewitschs über die ‚Substanz‘ usw. — das alles sind gleichfalls Produkte der Unkenntnis der Dialektik. Unveränderlich ist vom Engelsschen Standpunkt nur eines: die Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein (wo menschliches Bewußtsein existiert) der unabhängig von ihm existierenden und sich entwickelnden äußeren Welt. Irgendeine andere, „Unveränderlichkeit“, irgendeine andere ‚Wesenheit‘, irgendeine andere ‚absolute Substanz‘ in dem Sinne, in dem die müßige Professorenphilosophie diese Begriffe ausmalte, existiert für Marx und Engels nicht.“³²

Nichts anderes aber vertritt — wie mir scheint — Tugarinow, wenn er behauptet, daß die Materie die Substanz der Welt sei, die nicht so sehr primär gegenüber dem Bewußtsein, sondern gegenüber ihren Eigenschaften ist. Ja Tugarinow geht noch weiter: Er bezweifelt sogar, daß die Eigenschaften und Verhältnisse materiell sind. Es heißt bei ihm: „Der Begriff der Materialität bezieht sich in direktem Sinne nur auf die Gegenstände. Der Planet oder der Baum sind ohne Zweifel materiell. Was jedoch die Eigenschaften und Verhältnisse anbelangt, so muß man den Begriff der Materialität auf sie sehr vorsichtig anwenden.“³³

Die Einführung des Substanzbegriffes führt hier, ebenso wie bei A. Polikarow, zur Annahme nichtmaterieller Erscheinungen außerhalb des Bewußtseins und unabhängig vom Gehirn, bzw. einer dritten Realität, die weder ideell noch materiell ist, also zu einer Auffassung, die mit dem dialektischen Materialismus nicht vereinbar ist.

Die Verwirrung in dieser Frage entsteht hauptsächlich dadurch, daß die Dialektik nicht auf das philosophische Problem der Materie angewandt wird.

Das Problem besteht darin: in den Empfindungen ist uns die eine objektive Realität, die einheitliche Materie gegeben, gleichzeitig aber vermitteln uns die Sinne ein buntes, mannigfaltiges und widersprüchliches Bild dieser einen Materie. Diese Tatsache beruht darauf, daß die einheitliche Materie selbst nur in der

³¹ W. P. Tugarinow: Das Wechselverhältnis der Kategorien des dialektischen Materialismus. S. 26
³² W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 252

³³ W. P. Tugarinow: Über die Kategorien des Gegenstandes, der Eigenschaft und des Verhältnisses. In: Nachrichten der Leningrader Universität. Nr. 17. 1956. S. 76

unendlich qualitativen Mannigfaltigkeit ihrer Entwicklungsformen existiert, ewig so existiert hat und existieren wird.

Deshalb muß man, um den Materiebegriff richtig zu verstehen, die These, daß uns in den Sinnen die eine objektive Realität gegeben ist, mit der These verbinden, daß diese eine objektive Realität nur in der Entwicklung, d. h. in der qualitativen Mannigfaltigkeit existiert und nicht anders existieren kann. Lenin schrieb darüber in den „Philosophischen Heften“:

„I. Prinzip der Entwicklung

Außerdem muß das allgemeine Entwicklungsprinzip mit dem allgemeinen Prinzip der *Einheit* der Welt, der Natur,

II. Prinzip der Einheit

der Bewegung, der Materie usw. vereinigt, verknüpft, vereinbart werden.“³⁴

N. B.

Die Anhänger des Substanzbegriffes aber machen das direkte Gegenteil: sie trennen metaphysisch diese beiden Prinzipien, indem sie erklären, daß die körperliche Substanz gegenüber den Qualitäten primär sei. Es gibt also nach dieser Auffassung Materie, die ohne Qualitäten existiert. Doch das ist in keiner Weise die Auffassung des dialektischen Materialismus, sondern die des metaphysischen Materialismus, der unfähig war, „den Standpunkt der Entwicklung ... konsequent und allseitig zur Geltung“³⁵ zu bringen.

Für den dialektischen Materialismus ist die Einheit der Welt nicht starr und gleichförmig, sondern dynamisch, vielgestaltig und beweglich. Der dialektische Materialismus führt die Einheit der Welt nicht auf eine starre, unbewegliche, nur quantitativ bestimmte Einheit zurück, nicht auf die mechanische Identität einer eigenschaftslosen Urmaterie oder Substanz. Im Gegenteil: die materielle Einheit der Welt existiert nicht anders als in qualitativ unterschiedenen Formen, oder die objektive allgemeine Materie existiert nur *in und durch* einzelne verschiedenartige Entwicklungsformen. Die qualitative Mannigfaltigkeit der Materie ist die notwendige Entwicklungsform, in der die materielle Einheit existiert. Aber die qualitative Mannigfaltigkeit entwickelt sich ständig, zwischen den einzelnen qualitativ unterschiedenen Erscheinungsformen der Materie bestehen keine „hard and fast lines“ (Engels), besteht keine absolute Grenze, sondern sie sind vermittelt, gehen ineinander über, verändern sich, bewegen sich.

Jede Einzelerrscheinung hat ihre eigene qualitative Besonderheit, Unterschiedenheit, ihre *Unmittelbarkeit*, aber gleichzeitig existiert sie nicht losgelöst vom allgemeinen materiellen Zusammenhang, als etwas sich selbst Genügendes, sondern sie ist *vermittelt* mit den übrigen Entwicklungsformen der Materie, geht unter bestimmten Bedingungen in andere Erscheinungen über und verändert damit ihre Qualität.

Die *Einheit* der Welt in ihrer Materialität existiert in der *Entwicklung* der wechselseitig ineinander gesetzmäßig übergehenden Dinge und Erscheinungen. Bei ihrer ständigen Entwicklung und Veränderung, in welche Form sie sich auch verwandeln mögen, bleiben die Dinge immer *materielle* Dinge und Erscheinungen, Entwicklungsformen der sich bewegenden Materie, d. h. der *einen* oder einzigen

³⁴ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. Berlin 1949. S. 190

³⁵ W. I. Lenin: Marx-Engels-Marxismus. Moskau 1947. S. 13

Realität, die außerhalb des Bewußtseins existiert. Lenin zitierte in diesem Zusammenhang folgenden Satz Hegels: „... es *gibt* nichts, nicht im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung ...“, und bemerkte dazu folgendes:

„1. Himmel — Natur — Geist. Der Himmel weg: Materialismus.

2. alles ist „vermittelt“ = vermittelt, verbunden in Eins, verbunden durch Übergänge. Weg mit dem Himmel — gesetzmäßiger Zusammenhang der *ganzen* Welt (des ganzen Weltprozesses).“³⁶

Jedes Ding ist mit jedem anderen Ding vermittelt, vermittelt in Eins, zum einheitlichen materiellen Zusammenhang. „Die Beziehungen jedes Dings (Erscheinung usw.) sind nicht nur mannigfaltig, sondern allgemein, universell. Jedes Ding (Erscheinung, Prozeß usw.) ist mit *jedem* verbunden.“³⁷

Es gibt keine einzige Erscheinung, die nicht vermittelt ist, d. h. die außerhalb des allgemeinen Zusammenhangs existiert, sondern alle Erscheinungen stehen in einem bestimmten wechselseitigen Zusammenhang mit anderen Erscheinungen. Außerhalb der Vermittlung mit anderen Erscheinungen existiert nichts; Einzelnes *an sich* gibt es nicht. Jedes Einzelne ist vermittelt mit und durch das Allgemeine und drückt dieses einseitig aus, d. h. ist Entwicklungsform des Allgemeinen.

Jede einzelne Erscheinung ist mit jeder anderen Einzelerrscheinung organisch verbunden durch das in jeder Einzelerrscheinung *objektiv-real* existierende *Allgemeine*. Zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen besteht keine Kluft, sondern Allgemeines und Einzelnes befinden sich in einer untrennbaren Einheit und gehen ineinander über, existieren nur *ineinander* und nicht *nebeneinander*.

Den unendlich vielen Einzelerrscheinungen der Welt ist Allgemeines eigen, zwischen Allgemeinheit und Einzelheit besteht ein untrennbarer Zusammenhang. Lenin schrieb dazu: „Johann ist ein Mensch, ... schon hier (wie Hegel genial bemerkt hat) haben wir Dialektik: *Einzelnes* ist *Allgemeines* ... Somit sind die Gegensätze (das Einzelne ist dem Allgemeinen entgegengesetzt) identisch: das Einzelne existiert nicht anders als in dem Zusammenhang, der zum Allgemeinen führt. Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne. Jedes Einzelne ist (auf die eine oder andere Art) Allgemeines. Alles Allgemeine ist (ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen) des Einzelnen ...“³⁸

Das Einzelne existiert nur in Verknüpfung durch das Allgemeine; und außerhalb des allerallgemeinsten Zusammenhangs, nämlich dem der materiellen Einheit, existieren keine Einzelerrscheinungen, außerhalb, jenseits der *einen* einheitlichen materiellen Welt gibt es keine Dinge und Erscheinungen, solch ein „außerhalb“ oder „jenseits“ ist sinnlos. *Das heißt aber, daß es etwas anderes als Entwicklungsformen der einen einzigen Materie nicht gibt.*

Es gibt nur *eine* einheitliche objektive Realität, die in einer unendlichen qualitativen Mannigfaltigkeit von einzelnen Entwicklungsformen existiert.

So wie es keine *reinen* Einzelerrscheinungen, außerhalb des Zusammenhangs mit dem Allgemeinen gibt, so gibt es auch kein rein Allgemeines, keine materielle Einheit an sich, außerhalb des Zusammenhangs mit dem Einzelnen, unabhängig vom Einzelnen, sondern das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch

³⁶ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. Berlin 1949. S. 19

³⁷ Ebenda: S. 145

³⁸ Ebenda: S. 287

das Einzelne. Diesen Gedanken führt auch W. P. Tugarinow in der zuerst erwähnten Arbeit aus. Es gibt daher kein Allgemeines unabhängig vom Einzelnen. Doch in einem anderen Artikel Tugarinows findet sich folgender Satz: „Das Allgemeine hängt tatsächlich nicht von den räumlichen, „örtlichen“ Bedingungen (Verhältnissen) ab, es ist in bezug auf den Raum bedingungslos; das Ewige ist entsprechend immer, zu jeder beliebigen Zeit wirksam; es ist den zeitlichen Bedingungen gegenüber beziehungslos.“³⁹

Mir scheint, daß damit der richtige Standpunkt aufgegeben wird, denn diese Auffassung muß in letzter Konsequenz zum objektiven Idealismus führen, der ja gerade das Allgemeine zu einer selbständigen Wesenheit erklärt, die unabhängig vom Einzelnen und neben ihm exestiert. In der Polemik mit dem objektiven Idealisten Hegel unterstrich Lenin gerade den entgegengesetzten Gedanken, daß es unmöglich ist, „... die Objektivität des Allgemeinen im Einzelnen und im Besonderen zu negieren ...“⁴⁰

Die *Materialität* aller materiellen Dinge und Erscheinungen, d. h. die Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein, ihre objektive Realität ist etwas Allgemeines, oder eine allgemeine „Eigenschaft“, die nicht neben den materiellen Dingen, also solche existiert, sondern nur in ihnen, d. h. in der qualitativen Mannigfaltigkeit der sich ständig entwickelnden Dinge und Erscheinungen. Entsprechend der Auffassung, die Tugarinow in dem zitierten Satz äußert, müßte die Materialität — als etwas Allgemeines — unabhängig von Raum und Zeit sein. Es liegt wohl auf der Hand, daß die Auffassung nicht mehr dem dialektischen Materialismus, sondern eher dem Platonismus entspricht. Keine Materie existiert jenseits von Raum und Zeit, anders ausgedrückt: außerhalb der qualitativen Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Entwicklungsformen.

Ebensowenig gibt es eine einzige materielle Erscheinung außerhalb des einheitlichen allgemeinen materiellen Zusammenhangs der einen objektiven Realität. Alle Dinge und Erscheinungen haben die allgemeine „Eigenschaft“, materiell zu sein, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein zu existieren.

Der marxistische philosophische Begriff der Materie ist entstanden als Ergebnis der Verallgemeinerung dieser allen materiellen Dingen und Erscheinungen gemeinsamen Eigenschaft. Die Materie existiert nur in unendlich vielen einzelnen qualitativen unterschiedenen Entwicklungsformen. So wie es Allgemeines an sich nicht gibt, so gibt es auch Materie als solche nicht; sie ist daher auch nicht als solche zu sehen, zu riechen, zu fassen, da das Allgemeine, die Materialität nur im Einzelnen existiert und in Erscheinung tritt. Engels schrieb darüber: „Die Materie als solche ... hat noch niemand gesehen oder sonst erfahren, sondern nur die verschiedenen wirklich existierenden Stoffe ... Die Materie und Bewegung *kann* also gar nicht anders erkannt werden als durch Untersuchung der einzelnen Stoffe und Bewegungsformen, und indem wir diese erkennen, erkennen wir pro tanto auch die Materie und Bewegung *als solche*.“⁴¹

Der philosophische Begriff der Materie sieht von allen qualitativen Besonderheiten und Verschiedenheiten der materiellen Dinge und Erscheinungen ab und widerspiegelt nur das erkenntnistheoretisch wesentliche Allgemeine, das allen

³⁹ W. P. Tugarinow: Über die Kategorien des Gegenstandes, der Eigenschaft und des Verhältnisses. In: Nachrichten der Leningrader Universität. Nr. 17. 1956

⁴⁰ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. S. 97

⁴¹ F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 251

einzelnen materiellen Erscheinungen objektiv gemeinsam ist: ihre Materialität, ihre objektiv-reale Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein: „... die *einzig* ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein*, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“⁴²

Diese allgemeine Eigenschaft der Materie schließt eine weitere allgemeine Eigenschaft der Materie ein, nämlich daß sie ihre Existenz, ihr „Dasein“ nur in der Vermittlung, in der Bewegung und Entwicklung hat, d. h. in der qualitativen Mannigfaltigkeit ihrer Entwicklungsformen. Der „ontologisch“ definierte Materiebegriff dagegen soll ein unveränderliches Wesen erfassen, das jenseits und außerhalb der Vermittlung und Bewegung existiert. Da es ein solches unveränderliches Wesen, das der Bewegung und Entwicklung der Materie zugrunde liegen soll, nicht gibt, ist ein „ontologischer“ Materiebegriff mit dem dialektischen Materialismus nicht zu vereinbaren. Das Suchen nach einer Substanz, nach einem unveränderlichen Wesen hat seine theoretische Wurzel in der Unfähigkeit, die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen auf das Problem der Materie anzuwenden, bzw. das allgemeine Prinzip der Einheit der Welt mit dem allgemeinen Prinzip der Entwicklung zu verknüpfen.

Der *dialektische* Materialismus unterstreicht, daß Einheit und Mannigfaltigkeit der Materie voneinander untrennbar sind, daß es sie beide ohne einander nicht gibt, daß keines aus dem anderen entstanden ist, daß die Einheit gegenüber der qualitativen Mannigfaltigkeit als deren „Träger“ usw. nicht primär ist, sondern daß die einheitliche Materie *ewig* in der qualitativen Mannigfaltigkeit existiert. Es hat daher auch nie primäre und sekundäre Qualitäten gegeben, nie einen substantiellen Träger, der Eigenschaften hat, aber ebenso auch keine zu haben braucht.

Das alles führt zu der Schlußfolgerung, daß der dialektische Materialismus die Kategorie der Substanz ablehnen muß. Lenin bemerkte einmal, daß Substanz ein Wort ist, „das die Herren Professoren aus Wichtigtuerei mit Vorliebe statt des klaren und genauen Ausdrucks Materie gebrauchen.“⁴³

Was besagt der Begriff der Substanz? Aristoteles hat in seiner „Metaphysik“ die klassische Definition der Substanz gegeben: „Das Selbständig-Seiende ist also das erste Seiende, und zwar nicht als ein Was, sondern einfach als Selbstständiges ... , allein das Selbständig-Seiende ist nach allen Bedeutungen das erste, sowohl dem Begriffe wie der Erkenntnis und der Zeit nach; denn von dem Seienden aller anderen Kategorien ist keines trennbar, jedes allein ist für sich. Auch dem Begriffe nach ist es das Erste; denn in dem Begriffe eines jeden Einzelnen muß der Begriff eines Selbständig-Seienden mit darin sein.“⁴⁴

Der Herausgeber dieser Aristotelesausgabe, v. Kirchmann, übersetzt das griechische Wort *οὐσία* mit dem deutschen Wort „Selbständig-Seiendes“. Kirchmann schreibt: „Dieses Kapitel handelt von der *οὐσία* welches die Lateiner mit *substantia* übersetzt haben ... Die *οὐσία* bedeutet das *Selbständig-Seiende* im Gegensatz zu den bloßen Eigenschaften, ... die *οὐσία* ist ihm das allein wahrhaft Seiende; sie steht höher als die bloßen Eigenschaften; sie ist der Kern aller Dinge.“⁴⁵

⁴² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 250/251

⁴³ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 159

⁴⁴ Aristoteles: Metaphysik. Heidelberg 1882. S. 341

⁴⁵ Ebenda: S. 247–248

Genau das aber vertritt A. Polikarow, wenn er davon spricht, „daß die Materie eine *selbständige Realität* ist, während die Eigenschaften, Relationen usw. nicht selbständig existieren können.“⁴⁶ Die gleiche Ansicht finden wir bei Klaus Zweiling, wenn „er entschieden gegen das Mißverständnis (es muß gar nicht immer gleich Mißbrauch sein!) der Leninschen Definition der Materie als objektive Realität protestiert. Weil die rote Farbe eines Gegenstandes objektiv-real vorhanden ist (nämlich als Farbe dieses Gegenstandes), deshalb ist sie noch nicht Materie. Die Materie ist *die* objektive Realität (es gibt also zwei oder mehrere objektive Realitäten? G. R.) *das* objektive Reale, *das wirkliche Subjekt*, das Eigenschaften, Fähigkeiten, Momente, Tendenzen usw. besitzt, aber seinerseits selbst nicht Eigenschaft, Fähigkeit, Moment, Tendenz usw. eines anderen ist. Daher setzt *Lenin* auch gelegentlich die Materie gleich dem Subjekt in der Natur. Die Materie ist der Gegenstand, der rot ist; aber die Eigenschaft, rot zu sein, ist nicht Materie. Obwohl sie eine objektiv-reale Eigenschaft jenes Gegenstandes ist.“⁴⁷

Klaus Zweiling und A. Polikarow „ergänzen“ Lenins Materiebegriff tatsächlich „ontologisch“. Sie ersetzen die Gegenüberstellung von Materie und Bewußtsein durch die von primärem Träger und sekundären Qualitäten. Auf diese Weise verletzen sie das Prinzip von der Einheit der Welt, das besagt, daß es nur *eine* objektive Realität gibt, die weder Träger noch sonstwas ist, sondern nur in der qualitativen Mannigfaltigkeit existiert. Die „*οὐσία*“ des Aristoteles hat im Grunde denselben Inhalt wie die „selbständige Realität“ A. Polikarows oder „das wirkliche Subjekt“ Klaus Zweilings. Es ist ein *Sein*, welches nur *ist*, nur *existiert*, ohne *Etwas* zu sein, ohne immer als etwas qualitativ-Bestimmtes zu existieren.

Die Vorstellung von einer „Substanz“, einem „Träger“, einem „Zugrundeliegenden“, einem Selbständig-Seienden nicht gegenüber dem Bewußtsein, sondern seinen Eigenschaften, welches der qualitativen Mannigfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen primär zugrunde liegt, widerspricht zutiefst der marxistisch-leninistischen Auffassung von der Existenz einer sich ewig in ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit verändernden und entwickelnden Natur außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein.

Es gibt keine ursprüngliche „Substanz“, welche qualitativ unbestimmt ist und zeitlich der qualitativen Mannigfaltigkeit vorausgeht. Ursprünglich, primär ist *nur* die Materie gegenüber dem Bewußtsein. Außerhalb der qualitativen Mannigfaltigkeit gibt es keine Materie, ebenso wie es keine Materie gibt, die sich nicht bewegt, denn die qualitative Bestimmtheit der jeweiligen Form der Materie hängt von der jeweiligen Bewegungsform der Materie ab.

Die Annahme einer Substanz, ob im materialistischen oder im idealistischen Sinne, trennt die *eine* objektive Realität in eine primäre Substanz und in eine sekundäre der Akzidenzien, in eine ursprüngliche und ewige Einheit und in eine abgeleitete, entstandene und vergängliche qualitative Mannigfaltigkeit. Die Tatsache, daß die materielle Einheit *ewig* in der qualitativen Mannigfaltigkeit existiert, schließt notwendig die Existenz einer selbständigen, allgemeinen, von den

⁴⁶ A. Polikarow: Über die Kategorie Materie. In: DZfPh 5/6 /IV/1956. S. 542

⁴⁷ K. Zweiling: Die Strahlung — eine spezifische Form der Materie. In: DZfPh 5/6/IV/1956. S. 553–554

einzelnen, qualitativ bestimmten Entwicklungsformen der Materie losgelösten primären Materie oder Substanz aus.

Es gibt keine primäre, höhere und sekundäre, niedere Materie, sondern nur die *ausschließlich* in der qualitativen Mannigfaltigkeit ihrer Entwicklungsformen existierende Materie, welche sowohl in ihrer Einheit als auch in ihrer Mannigfaltigkeit unerschaffbar und unzerstörbar ist. Deshalb hat der marxistische philosophische Begriff der Materie nichts zu tun mit einer Substanz oder einem Träger, die im Wechsel ihrer Zustände ewig unveränderlich sind *und an* denen die Eigenschaften existieren und die Bewegung vor sich geht.

Lenin hat in „Materialismus und Empiriokritizismus“ in einer Auseinandersetzung mit Bogdanow darauf hingewiesen, daß die Frage nach einer Substanz, d. h. nach einem unveränderlichen Wesen der Dinge, nichts mit dem Inhalt des marxistischen philosophischen Begriffs der Materie zu tun hat. Lenin zitierte folgenden Passus aus dem Buch von A. Bogdanow „Grundelemente der historischen Auffassung der Natur“: „Wir sagten schon, daß es dem 19. Jahrhundert nicht gelungen ist, die Frage des ‚unveränderlichen Wesens‘ der Dinge endgültig zu lösen. Dieses Wesen spielt sogar eine wichtige Rolle in der Weltanschauung der fortgeschrittensten Denker des Jahrhunderts unter dem Namen der ‚Materie‘.“

Zu dieser Auffassung Bogdanows bemerkt Lenin dann:

„Wir sagten, daß das wirres Zeug ist. Hier wird die Anerkennung der objektiven Realität der Außenwelt, die Anerkennung der Existenz einer sich ewig bewegenden und ewig verändernden Materie außerhalb unseres Bewußtseins verwechselt mit der Anerkennung des unveränderlichen Wesens der Dinge. Es ist unmöglich anzunehmen, daß Bogdanow im Jahre 1899 Marx und Engels nicht zu den „fortgeschrittenen Denkern“ gezählt haben sollte. Er begriff aber offenbar den dialektischen Materialismus nicht.“⁴⁸

Lenin grenzt hier den von Marx und Engels erarbeiteten dialektischen Begriff der Materie von den metaphysischen Materiebegriff des mechanischen Materialismus ab. Im marxistischen philosophischen Begriff der Materie drückt sich nichts anderes aus, als die Anerkennung der *einen* objektiven Realität außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein, oder mit anderen Worten, die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie.

Wer, wie etwa Klaus Zweiling, danach trachtet, die „Materie als solche im Unterschied von den bestimmten, existierenden Materien“ (Engels) zu suchen, gerät unweigerlich auf den Standpunkt des antidialektischen Materialismus. Engels schrieb, „die Materie als solche . . . ist . . . nichts Sinnlich-Existierendes. Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie als solche aufzusuchen, die qualitativen Unterschiede auf bloß quantitative Verschiedenheiten der Zusammensetzung identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kirschen, Birnen, Äpfeln, das Obst als solches, statt Katzen, Hunde, Schafe usw. das Säugetier als solches zu sehen verlangt, das Gas als solches, das Metall als solches, den Stein als solchen, die chemische Zusammensetzung als solche, die Bewegung als solche . . . Wie schon Hegel, (Enz. I, 199), nachgewiesen, ist diese Anschauung, dieser ‚einseitig mathematische Standpunkt‘, auf der die Materie als nur quantitativ bestimmbar, aber qua-

⁴⁸ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 259

litativ ursprünglich gleich angesehen wird, „kein anderer Standpunkt als der des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts.“⁴⁹

Auf keinen anderen Standpunkt gelangt, wer versucht, die Materie von ihren Eigenschaften zu trennen und dann durch die Gegenüberstellung von primärer und sekundärer Materie ein unveränderliches materielles Wesen der Welt zu finden, anstatt zu untersuchen, ob die Materie oder das Bewußtsein primär ist, wie es Marx und Engels getan haben.

Zusammenfassend können wir also feststellen: Der Materiebegriff des dialektischen Materialismus, wie ihn Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ entwickelt hat, läßt sich in keiner Weise mit einer „ontologischen“ Auffassung der Materie, in der diese als Substanz gefaßt wird, vereinbaren. Nach der Auffassung des dialektischen Materialismus gibt es keine an sich qualitätslose Substanz, die erst durch die Akzidenzien und Relationen qualitative Bestimmtheit erlangt, vielmehr existiert die Materie nur und immer als qualitative Mannigfaltigkeit. Daher ist es falsch, die Eigenschaften von der Materie zu trennen und sie einander als Erscheinungen von verschiedener Qualität oder Rangordnung (primär und sekundär) gegenüberzustellen. Der Materiebegriff des dialektischen Materialismus beinhaltet ausschließlich eine Gegenüberstellung mit dem Bewußtsein; deshalb ist in allen betreffenden Formulierungen Lenins stets der Bezug auf das Bewußtsein enthalten. Hierin zeigt sich, daß der dialektische Materialismus die für den Idealismus typische Trennung von „Ontologie“ und Erkenntnistheorie radikal aufhebt; zugleich wird hierin der untrennbare Zusammenhang zwischen dem marxistischen philosophischen Materiebegriff und der Grundfrage der Philosophie sichtbar.

4. Bedeutung für die Gesellschaft

Die Einheit der Welt in ihrer Materialität kommt auch darin zum Ausdruck, daß die menschliche Gesellschaft nichts anderes als eine besondere Entwicklungsform der einheitlichen Materie ist.

Die allgemeinen Grundsätze des marxistischen philosophischen Materialismus gelten in modifizierter Form, entsprechend der besonderen Qualität der Gesellschaft, voll und ganz auch für das gesellschaftliche Leben. Der philosophische Materialismus ist die Grundlage der ökonomischen und historischen Anschauungen von Marx.⁵⁰

Marx konnte den philosophischen Begriff der Materie und den philosophischen Materialismus überhaupt nur weiterentwickeln, weil er die menschliche Tätigkeit, die Praxis und damit die menschliche Gesellschaft in den Begriff der Materie einbezog. Lenin wies darauf hin, daß die Genialität von Marx und Engels darin liegt, daß sie „sich nicht bei der Wiederholung bereits gelöster erkenntnistheoretischer Fragen aufgehalten, sondern den Materialismus konsequent durchgeführt haben, — daß sie gezeigt haben, *wie man denselben* Materialismus auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften durchführen muß — . . .“⁵¹

Die im vorstehenden kritisierten Auffassungen machen es unmöglich, den philosophischen Materialismus konsequent auf die Gesellschaft anzuwenden.

⁴⁹ F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Berlin 1948. S. 470—471

⁵⁰ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 355

⁵¹ Ebenda: S. 362

Wenn man z. B. die Gegenüberstellung von Materie und Bewußtsein durch die Gegenüberstellung von primären und sekundären Qualitäten ersetzt, begibt man sich des entscheidenden objektiven Kriteriums jeder Gesellschaftswissenschaft, um „... in dem komplizierten Netz der sozialen Erscheinungen wichtige Erscheinungen von unwichtigen zu unterscheiden“.⁵² Das objektive Kriterium der Gesellschaftswissenschaften besteht — wie Lenin feststellt — darin, daß es die primären „materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse (d. h. die Verhältnisse, die entstehen, ohne durch das Bewußtsein der Menschen hindurchgegangen zu sein: indem die Menschen ihre Produkte austauschen, gehen sie Produktionsverhältnisse ein, sogar ohne sich der Tatsache bewußt zu werden, daß es sich dabei um ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis handelt) ...“⁵³ den ideologischen, abgeleiteten gesellschaftlichen Verhältnissen, den Verhältnissen, „die vor ihrer Herausgestaltung durch das Bewußtsein der Menschen hindurchgegangen sind“⁵⁴ gegenüberstellt und die ersteren als die primären, die letzteren bestimmenden heraushebt.

Stellt man sich aber über die Grundfrage der Philosophie oder postuliert einen Substanzbegriff, so wird die Grundlage des historischen Materialismus, die Gegenüberstellung von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein hinfällig, bzw. man muß in der Gesellschaft nach einer „dritten Realität,“ die weder zum gesellschaftlichen Sein noch zum gesellschaftlichen Bewußtsein gehört, nach einem „Selbständig-Seiendem“ suchen.

Angeichts der ständigen Angriffe der bürgerlichen Ideologie auf den historischen Materialismus, ist es daher von großer Aktualität, die Bedeutung der richtigen marxistischen Auffassung von der Grundfrage der Philosophie und vom Begriff der Materie für den historischen Materialismus und die Gesellschaftswissenschaft voll zu erkennen.

Lenin sagte über den Zusammenhang von philosophischem Materialismus und historischem Materialismus: „Man kann aus dieser, aus einem Guß geformten Philosophie des Marxismus nicht eine einzige grundlegende These, nicht einen einzigen wesentlichen Teil wegnehmen, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen, ohne der bürgerlich-reaktionären Lüge in die Arme zu geraten.“⁵⁵

Die weiter oben kritisierten Auffassungen entstellen m. E. grundlegende Thesen des dialektischen Materialismus. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, in der Diskussion Klarheit und Einstimmigkeit zu gewinnen, denn Unklarheiten in diesen Fragen bleiben nicht ohne Auswirkung auf das gesamte Gebäude unserer einheitlichen Weltanschauung und des Marxismus insgesamt.

Unklarheiten in solchen Grundfragen sind besonders schwerwiegend, denn die wissenschaftliche Weltanschauung des dialektischen Materialismus ist die theoretische Grundlage der gesamten marxistisch-leninistischen Ideologie sowie der Politik der Partei der Arbeiterklasse, sie ist eine entscheidende Grundlage der ideologischen Einheit und Geschlossenheit, und damit auch Schlagkraft und Kampfkraft der Partei. All das gerät in Gefahr, wenn in den Grundfragen der

⁵² W. I. Lenin: Was sind die Volksfreunde und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? Moskau 1946. S. 10

⁵³ Ebenda: S. 10/11

⁵⁴ Ebenda: S. 10

⁵⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 351

dialektischen-materialistischen Weltanschauung Unklarheiten herrschen, die dem Idealismus oder dem metaphysischen Materialismus, d. h. aber der bürgerlichen Ideologie Vorschub leisten.

Dieser Tatbestand gewinnt noch besondere Bedeutung dadurch, daß vor allem die klerikal-reaktionären Ideologen, wie z. B. G. A. Wetter, I. M. Bochenski, J. de Vries u. a. gerade in diesen Fragen bemüht sind, Unklarheit und Verwirrung zu stiften. Gerade die neothomistischen Verfälscher des Marxismus sind bemüht, dem dialektischen Materialismus die Substanzauffassung des alten mechanischen Materialismus zu unterschieben. Aber auch viele Naturwissenschaftler identifizieren aus Unkenntnis des dialektischen Materialismus, metaphysischen und dialektischen Materialismus in der Auffassung der Materie und gelangen auf diese Weise zur Ablehnung des dialektischen Materialismus.

Angesichts der großen Erfolge der modernen Naturwissenschaft und der Wissenschaft überhaupt ist es von großer ideologischer Bedeutung, in den genannten Problemen einen richtigen Standpunkt zu beziehen, denn gerade die moderne Wissenschaft widerlegt jede Substanzauffassung. Nur vom marxistisch-leninistischen Standpunkt können daher die Ergebnisse der Wissenschaft richtig verallgemeinert werden.

Last not least ist die Anerkennung der Grundfrage der Philosophie als der grundlegenden Frage der Philosophie überhaupt von entscheidender ideologischer Bedeutung, weil nur dadurch der wissenschaftliche Charakter der Parteilichkeit des marxistischen philosophischen Materialismus klar wird. Die Grundfrage der Philosophie bedeutet in dieser Hinsicht, daß man sich nicht über den Kampf zwischen Materialismus und Idealismus stellen kann, sondern Partei ergreifen muß für den dialektischen Materialismus, die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse.

Die dialektisch-materialistische Abbildtheorie in Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“

Von ALFRED KOSING (Berlin)

I

Die Entwicklung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus ist untrennbar mit Lenins genialem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ verbunden. In dieser Kampfschrift setzte sich Lenin eingehend mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen des Positivismus, insbesondere des Machismus, und des Kantianismus auseinander und wies überzeugend ihren unwissenschaftlichen, subjektiv-idealistischen Charakter sowie ihre reaktionäre ideologisch-politische Rolle nach. Allein darin lag schon ein außerordentlich großes philosophisches und ideologisch-politisches Verdienst, denn Neukantianismus und Positivismus traten sehr geräuschvoll als „neueste“ Erkenntnistheorie der modernen Wissenschaft auf und beanspruchten überall als philosophische Grundlage akzeptiert zu werden. Die Revisionisten in der internationalen Arbeiterbewegung proklamierten die neukantianische und die machistische Philosophie sogar als notwendige erkenntnistheoretische Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus.

Indem Lenin in seiner klaren und tiefdringenden Analyse dieser philosophischen Theorien ihren reaktionären Inhalt und ihre objektive soziale Rolle als ideologisches Instrument der Bourgeoisie zur Untergrabung des Materialismus im allgemeinen, des dialektischen und historischen Materialismus im besonderen aufdeckte, führte er einen entscheidenden Schlag gegen die Ideologie der Bourgeoisie und vor allem gegen den Revisionismus, der die bürgerliche Weltanschauung in die Arbeiterbewegung trug.

Doch die Bedeutung von Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ für die Entwicklung der marxistischen Erkenntnistheorie beschränkt sich nicht auf die Kritik der erkenntnistheoretischen Auffassungen des Positivismus und des Neukantianismus. Zugleich hat Lenin in dieser im wahrsten Sinne des Wortes schöpferischen Arbeit auch die *Grundprobleme* der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie *prinzipiell* geklärt. Von den Hinweisen Marx' und Engels' ausgehend, entwickelte er die Auffassung des dialektischen Materialismus über die wichtigsten Fragen der menschlichen Erkenntnis und bereicherte damit die marxistische Philosophie. Lenin legte dabei — entsprechend der konkreten Aufgabenstellung seines Buches — das Schwergewicht auf die Herausarbeitung der *materialistischen Grundlagen* der marxistischen Erkenntnistheorie, um den ganzen Gegensatz zu den subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorien des Machismus und des Kantianismus hervorzuheben. In allen Fragen, die Lenin anschnitt, ging es ihm vor allem um die klare, unverfälschte materialistische Linie, und er brandmarkte auch die geringste Abweichung von dieser Linie scharf. Diese konsequente

materialistische Linie kommt in der Erörterung der Grundprobleme der Erkenntnistheorie sehr anschaulich zum Ausdruck. Dabei stehen vier Fragenkomplexe im Mittelpunkt der Auseinandersetzung und Klärung: 1. Die Frage nach dem Gegenstand und der Quelle der Erkenntnis; 2. das Wesen der Erkenntnis als Widerspiegelung der objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein; 3. die Objektivität und Wahrheit der Erkenntnis; 4. die Praxis als Grundlage und Kriterium der Erkenntnis.

Im Gegensatz zu der subjektiv-idealistischen Auffassung des Machismus, daß die objektive Realität aus „Empfindungskomplexen“ bestehe und in ihrer Existenz an das Vorhandensein eines Subjektes mit Bewußtsein gebunden sei, entwickelte und begründete Lenin ausführlich den Standpunkt des dialektischen Materialismus, daß die objektive Realität, der Gegenstand der Erkenntnis, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein und von jeder Erkenntnis existiert. Von dieser materialistischen Grundauffassung her kann die Erkenntnis nur eine Widerspiegelung (Abbildung) der objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein sein, wie Lenin buchstäblich auf jeder Seite seines Werkes darlegte. Die Empfindungen und Wahrnehmungen sind ebenso wie die Gedanken und Theorien Abbilder der objektiven Realität im Bewußtsein des Menschen, Abbilder, in denen uns die objektive Realität gegeben ist; das ist der Grundgedanke der von Lenin ausführlich entwickelten *Widerspiegelungstheorie*, die in prinzipiellem Gegensatz zu jeder idealistischen Auffassung der Erkenntnis steht. Die Übereinstimmung des Abbildes mit dem Abgebildeten, der Empfindungen und Gedanken mit der objektiven Realität verbürgt die Objektivität der Erkenntnis und macht ihre Wahrheit aus. Diese Übereinstimmung aber wird geprüft an einem objektiven Kriterium, an der Praxis, welche die wahre Erkenntnis vom Irrtum scheidet.

Zugleich mit dieser profilierten Herausarbeitung der materialistischen Grundlagen der marxistischen Erkenntnistheorie beachtete Lenin aber auch den dialektischen Charakter der Erkenntnis und wies darauf hin, daß es notwendig ist, dialektisch an die Fragen der Erkenntnistheorie heranzugehen. Lenins dialektisches Herangehen an die Probleme der Erkenntnis zeigt sich besonders klar in seiner Auffassung, daß wir die Erkenntnis nicht für etwas Fertiges und Unveränderliches halten dürfen, sondern untersuchen müssen, „... auf welche Weise das Wissen aus Nicht-Wissen entsteht, wie unvollkommenes, nicht exaktes Wissen zu vollkommenerem und exakterem Wissen wird“.¹ In diesem Zusammenhang führte Lenin auch den Engelsschen Hinweis weiter, daß die Erkenntnis im Grunde die Verwandlung der „Dinge an sich“ in „Dinge für uns“ sei. Von grundlegender Bedeutung nicht nur für die Erkenntnistheorie sind die neuen Gesichtspunkte, die Lenin über die Dialektik des Absoluten und Relativen in der Erkenntnis entwickelt, desgleichen seine glänzende Erörterung der dialektischen Rolle der Praxis als Kriterium der Wahrheit.

Wenn die *Dialektik des Erkenntnisprozesses* in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ auch nicht im Vordergrund steht, so hat Lenin diese wichtige Seite doch nicht außer acht gelassen, wie schon die wenigen Hinweise zeigen. Die Dialektik der Erkenntnis in ihren vielfältigen Aspekten steht im Mittelpunkt der „Philosophischen Hefte“ Lenins, so daß diese beiden Werke in bezug auf die marxistische Erkenntnistheorie einander ergänzen.

¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. Berlin 1949. S. 92

So große Aufmerksamkeit Lenin den Fragen der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie in seinem Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ auch widmete, so lag es doch nicht in seiner Absicht, hier eine ausführliche und noch viel weniger abgeschlossene Darstellung aller Probleme der marxistischen Erkenntnistheorie zu geben. Ihm kam es im Zusammenhang mit der Kritik der reaktionären und unwissenschaftlichen Erkenntnistheorie des Positivismus und des Neokantianismus darauf an, die *Grundprobleme der Erkenntnistheorie prinzipiell zu klären*, ohne dabei auf alle möglichen zweit- und drittrangigen subtilen Einzelprobleme einzugehen. Wenn die Gegner des dialektischen Materialismus die Tatsache, daß sich irgendeine solche zweit- oder drittrangige Frage in Lenins Werk nicht expressis verbis findet, glauben, als Ausdruck der „Primitivität“ der marxistischen Erkenntnistheorie werten zu müssen, wie etwa der Jesuitenpater Josef de Vries in seinem Buch „Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus“,² dann zeigt das nur, daß ihnen jedes Mittel recht ist, um den dialektischen Materialismus zu verunglimpfen. Gerade dadurch, daß sich Lenin in seinem polemischen Werk auf die grundlegenden Probleme konzentrierte, war es ihm möglich, in der Entwicklung der marxistischen Erkenntnistheorie eine qualitativ neue Stufe zu erreichen.

Lenins Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ enthält in bezug auf die Erkenntnistheorie eine Fülle von Ideen und Anregungen, die bisher noch nicht in gebührendem Maße ausgewertet und fruchtbar gemacht worden sind. Jede der von Lenin in „Materialismus und Empirioskritizismus“ entwickelte Grundfrage der Erkenntnistheorie bildet einen ganzen Fragenkomplex, welcher der weiteren Forschung und Bearbeitung bedarf. Durch seine prinzipielle Klärung der Grundprobleme hat Lenin das Fundament geschaffen, von dem aus die weitere Ausarbeitung der marxistischen Erkenntnistheorie nur erfolgen kann. Jeder Versuch, Lenins prinzipielle Auffassung der Grundprobleme der Erkenntnistheorie zu umgehen, zu entwerten oder zu verfälschen — etwa mit der Begründung, „Materialismus und Empirioskritizismus“ sei fünfzig Jahre alt und in dieser Zeit hätten die Wissenschaften eine gewaltige Entwicklung erfahren — kann nur als Ausdruck des *philosophischen Revisionismus* gewertet werden.

Doch nicht nur in dieser Hinsicht hat Lenins Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ nichts von seiner Aktualität eingebüßt; auch das Studium der Auseinandersetzung Lenins mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen der Positivisten und Neokantianer ist von außerordentlich großer aktueller Bedeutung für den Kampf gegen die moderne bürgerliche Erkenntnistheorie. Lenins Methode der Kritik gegnerischer Auffassungen ist unübertroffenes Vorbild für eine kämpferische, parteiliche Auseinandersetzung, die den Gegner sogleich bei seinen Argumenten packt, diese zerpfückt, innere Widersprüche in der Argumentation nachweist, die Konsequenzen und schließlich den reaktionären Charakter sowie die soziale und politische Rolle der betreffenden Anschauungen anprangert. Aber über die Methode hinaus haben auch die Leninschen Argumente gegen die Erkenntnistheorie der damaligen Machisten heute eine unmittelbare Bedeutung für die Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Auffassungen des modernen Neopositivismus, wie er in den dreißiger Jahren, vom

² Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München/Salzburg/Köln 1958. Zur Kritik des Buches von de Vries siehe A. Kosing: Die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters Josef de Vries. In: DZfPh 1/VII/1959. S. 65 ff.

„Wiener Kreis“ ausgehend, in Europa vorherrschend wurde und heute in Nordamerika noch vorherrschend ist. Eine Analyse der Arbeiten der Hauptvertreter des Neopositivismus (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Philipp Frank, Otto Neurath, Hans Reichenbach u. a.) zeigt nämlich, daß sie — ungeachtet der neuen Elemente, die sie in ihre Theorien aufgenommen haben — die bereits von Lenin restlos widerlegten Grundauffassungen des Machismus übernommen und weitergeführt haben. Daher ist Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ auch heute eine unentbehrliche scharfe Waffe im Kampf gegen die modernste bürgerliche Erkenntnistheorie.

II

Das Kernstück der marxistischen Erkenntnistheorie ist die *Widerspiegelungs- oder Abbildtheorie*. Von Marx' und Engels' entsprechenden Darlegungen ausgehend entwickelte und vertiefte Lenin die materialistische Widerspiegelungstheorie und wandte sie konsequent auf alle grundlegenden Fragen der menschlichen Erkenntnis an. In der Auseinandersetzung mit den Auffassungen des Positivismus und des Kantianismus entwickelte Lenin auf der Basis der Abbildtheorie die dialektisch-materialistische Auffassung vom Gegenstand und den Quellen sowie vom Wesen und der Bedeutung der menschlichen Erkenntnis. In der Zeit als Lenin an seinem Buch „Materialismus und Empirio-kritizismus“ arbeitete, verfaßte er für eine öffentliche Auseinandersetzung mit A. Bogdanow die „Zehn Fragen an den Referenten“. Die dritte Frage lautet: „Erkennt der Referent an, daß der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus die Anerkennung der Außenwelt und ihrer Widerspiegelung im Kopf des Menschen zugrunde liegt?“³ In dieser einen präzisen Frage hat Lenin den Hauptgedanken der Widerspiegelungstheorie zusammengefaßt, aus dem sich folgerichtig die materialistische Lösung der Frage nach dem Gegenstand und dem Wesen der Erkenntnis ergibt.

Die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis ist die Grundfrage der Erkenntnistheorie, denn ihre Beantwortung trennt die materialistische von der idealistischen Linie in der Erkenntnistheorie. Was ist der Gegenstand der Erkenntnis? Die unabhängig und außerhalb vom Bewußtsein existierende materielle Welt mit ihren Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten — oder Empfindungen, die lediglich innerhalb des Bewußtseins existieren, bzw. geistige Wesenheiten, wie die Platonische Ideenwelt? Die materialistische Erkenntnistheorie geht im Gegensatz zu jeder idealistischen Erkenntnistheorie davon aus, daß die objektive Realität den Gegenstand der Erkenntnis bildet. Wie Lenin in diesem Zusammenhang ausführte, ist „... die Existenz eines von dem Widerspiegelnden unabhängigen Widergespiegelten (die Unabhängigkeit der Außenwelt vom Bewußtsein) die grundlegende These des Materialismus.“⁴

Außerordentlich bedeutungsvoll für die klare Gegenüberstellung von materialistischer und idealistischer Linie in der Erkenntnistheorie ist, wie Lenin den in der positivistischen Philosophie bis heute so beliebten Begriff des „unmittelbar Gegebenen“ analysiert. Die Positivisten antworten meist auf die Frage, was sie eigentlich für den Gegenstand der Erkenntnis halten: das unmittelbar Gegebene, denn etwas anderes ist unserer Erkenntnis nicht zugänglich. Das „unmittelbar

³ W. I. Lenin: Werke. 4. Ausgabe. Bd. 17. Moskau 1947. S. 3 (russ.)

⁴ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 112

Gegebene“ oder „faktisch Gegebene“ aber waren für Mach die Empfindungen. Daher stellte Lenin mit vollem Recht fest, „... daß das „unmittelbar Gegebene“, das „faktisch Gegebene“ eine Konfusion der Machisten, Immanenzphilosophen und sonstiger Reaktionäre in der Philosophie ist, ein Mummenschanz, bei dem sich der Agnostiker (manchmal auch, wie bei Mach, ein Idealist) als Materialist verkleidet.“⁵ Der Rückzug auf das „Gegebene“, auf das „Faktische“ ist immer eine Auslichtung vor der klaren Anerkennung der objektiven Realität als Gegenstand unserer Erkenntnis, wenn nicht sogar ein Versuch, den Idealismus zu verschleiern.

Obwohl Lenin diese Methode überzeugend als Konfusion oder Betrugsmanöver entlarvt hatte, wandten die Neopositivisten des „Wiener Kreises“ sie weiter mit bemerkenswertem Geschick an, um ihren krassen subjektiven Idealismus zu verhüllen. (Nebenbei bemerkt war einigen Neopositivisten Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ durchaus bekannt.) Ein neues Element, das sie dem alten Machschen Verfahren hinzufügten, besteht in ihrer sogenannten „Sinntheorie“, die es ihnen ermöglichte, die Frage nach dem materiellen oder ideellen Charakter des „Gegebenen“ einfach für sinnlos zu erklären. Moritz Schlick, der Begründer des „Wiener Kreises“, stellt in seinem Aufsatz „Positivismus und Realismus“ die Frage, was unter dem „Gegebenen“ zu verstehen sei. „Das Problem, um welches es sich hier dreht“, schreibt er, „ist offenbar die sogenannte Frage nach der Realität der Außenwelt, und es scheint da zwei Parteien zu geben: die des ‚Realismus‘, welche an die Realität der Außenwelt glaubt, und die des ‚Positivismus‘, welche nicht daran glaubt. Ich bin überzeugt, daß es in Wirklichkeit ganz unsinnig ist, zwei Ansichten in dieser Weise einander gegenüberzustellen, weil beide Parteien (wie bei jedem metaphysischen Satz) im Grunde gar nicht wissen, was sie sagen wollen.“⁶ Der Materialismus weiß also gar nicht, was er eigentlich behauptet, wenn er die Existenz der objektiven Realität unabhängig vom Bewußtsein anerkennt! Man ist nun mit Recht auf die Begründung dieser schwerwiegenden Behauptung gespannt. Aber Schlick macht sich die Sache sehr einfach, indem er kurzerhand erklärt, es handele sich „... um einen Streit um des Kaisers Bart, denn das ‚Problem der Realität der Außenwelt‘ ist eine sinnlose Scheinfrage.“⁷ Die Behauptung der Existenz der objektiven Realität ist nach Schlick ein sinnloser metaphysischer Satz, da es keinen Weg gibt, ihn zu „verifizieren“. Sinnvoll sind nur Sätze, die sich verifizieren lassen, oder anders gesagt: Der Sinn eines Satzes besteht in der Methode seiner Verifikation.⁸ Aber was heißt „verifizieren“? Es bedeutet nach Schlick letzten Endes „zeigen“, „aufweisen“, also sinnlich wahrnehmen. Welchen „Sinn“ hat es also, wenn wir sagen, daß ein Gegenstand wirklich ist, daß er existiert? Darauf antwortet Schlick: „Wenn wir von irgendeinem Ereignis oder Objekt ... aussagen, daß es *wirklich* sei, so heißt dies also, daß ein ganz bestimmter Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen oder anderen Erlebnissen besteht, daß unter gewissen Umständen gewisse Gegebenheiten sich zeigen.“⁹

Real existieren bedeutet nach dieser Theorie also *Wahrnehmungszusammenhang sein!* Das ist in der Tat eine moderne Formel für Berkeleys „esse est percipi“;

⁵ Ebenda: S. 100

⁶ Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Erkenntnis Bd. III. 1932/33. S. 4

⁷ Ebenda: S. 5

⁸ Siehe auch Rudolf Carnap: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. In: Erkenntnis Bd. II. 1931. S. 218 ff.

⁹ Moritz Schlick: Positivismus und Realismus. In: Erkenntnis Bd. III. 1932/33. S. 18

und Schlicks Auffassung erweist sich als eine raffinierte Neuauflage des alten subjektiven Idealismus. Dabei weist Schlick jedoch jede Verwandtschaft seines Positivismus mit dem Idealismus entschieden zurück und verwahrt sich ganz empört gegen den Vorwurf, die Realität der Welt zu leugnen, denn er weiß natürlich sehr genau, daß die überwiegende Mehrheit der Naturwissenschaftler, an die sich der Positivismus vorzugsweise wendet, instinktiv an der Anerkennung der objektiven Realität festhält: „Wenn man also unter ‚Positivismus‘ eine Ansicht versteht, welche den Körpern die Wirklichkeit abspricht, so müßte ich den Positivismus einfach für absurd erklären . . .“¹⁰ Das ist natürlich ein einziges Betrugsmanöver, denn eine „Wirklichkeit“ der Welt, die darin besteht, Wahrnehmungszusammenhang zu sein, wird auch der extremste subjektive Idealist, der Solipsist, nicht leugnen.

Es hat selbst unter Marxisten Stimmen gegeben, die solche Äußerungen Moritz Schlicks als Abgrenzung vom subjektiven Idealismus und Hinwendung zum Materialismus werten wollen. So schreibt Erhard Albrecht in seiner Arbeit „Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Grundlagen, der Kausalitätsauffassung und der Ethik des Neopositivismus“ beispielsweise: „Das Prinzip der Verifikation des Gegebenen ist auch das Postulat des dialektischen Materialismus. Soweit Dinge verifiziert werden können, existieren sie in der Wirklichkeit. Besonders möchte ich aber darauf hinweisen, daß Cornelius und Schlick den von Vaihinger entwickelten Fiktionalismus und jenes Mosaik von Auffassungen des Bewußtseins als einer Summe von Empfindungen und Wahrnehmungen als unhaltbar zurückweisen und weiter die Ansicht vertreten, daß der konsequente Empirismus keineswegs im Gegensatz zum Materialismus stehe, vielmehr müsse jeder konsequente Empirist Materialist sein . . . Wenn von Schlick behauptet wird, daß die Außenwelt so weit anzuerkennen sei, als Sätze über Körper in sinngleiche Sätze über die Gesetzmäßigkeit des Auftretens von Empfindungen transformierbar seien, beseitigt er das erkenntnistheoretische Gedankengebäude des Positivismus und nimmt eine durchaus *materialistische Position* ein“¹¹ (Hervorhebungen von mir, A. K.).

Der Leser wird diese völlig unmarxistische Einschätzung der Auffassung Schlicks durch Albrecht wahrscheinlich für eine „Jugendsünde“ halten, da seine Arbeit bereits vor zehn Jahren geschrieben wurde. Leider ist dem nicht so. Auch in seinem Buch „Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache“, das im Jahre 1956 veröffentlicht wurde, vertritt er im Prinzip den gleichen Standpunkt. Hier führt er aus: „Von den Vertretern des Neopositivismus sind es nur Schlick und Cornelius, die den engen Rahmen der positivistischen Erkenntnistheorie zu sprengen suchen. Sie weisen den von Mach, Avenarius, Vaihinger u. a. entwickelten Positivismus — Fiktionalismus und das Mosaik von Auffassungen des Bewußtseins als einer Summe von Empfindungen und Wahrnehmungen als unhaltbar zurück und vertreten weiter die Ansicht, daß der konsequente Empirismus keineswegs im Gegensatz zum Materialismus stehe, vielmehr müsse jeder konsequente Empirist Materialist sein.“¹² Soweit wiederholt Albrecht fast wörtlich seine Ansicht, die er 1949 äußerte. Doch dann macht er plötzlich einen

¹⁰ Ebenda: S. 19

¹¹ Erhard Albrecht: Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Grundlagen, der Kausalitätsauffassung und der Ethik des Neopositivismus. Rostocker Inaugural-Dissertation. 1949. S. 78–79

¹² Erhard Albrecht: Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache. Halle 1956. S. 69

logischen Salto mortale und schließt daran völlig unmotiviert und unbegründet an: „Wenn von Schlick jedoch behauptet wird, daß die Außenwelt nur soweit anzuerkennen sei, als Sätze über Körper in sinngleiche Sätze über die Gesetzmäßigkeit des Auftretens von Empfindungen transformierbar seien, beseitigt er keineswegs das erkenntnistheoretische Gedankengebäude des Positivismus und nimmt durchaus keine materialistische Position ein.“¹³

Damit hat Albrecht natürlich recht, nur ist nicht einzusehen, wie ein solcher Schluß aus seinen Prämissen folgt. Es genügt eben nicht, den Schluß unter Beibehaltung der Prämissen umzukehren. Albrecht muß sich auch zur Preisgabe der Prämissen entschließen, erst dann ist der Weg zu einer marxistischen Einschätzung der Auffassungen Schlicks frei. Schlick weist den Machschen Positivismus eben nicht als unhaltbar zurück, sondern führt ihn im Gegenteil fort und baut ihn durch eine betrügerische, raffinierte Argumentation weiter aus.

Dieser Zug des Neopositivismus wird auch besonders an der Entwicklung der entsprechenden Auffassungen *Rudolf Carnaps* — eines der Mitbegründer des Wiener Kreises und heute führenden amerikanischen semantischen Positivisten — sichtbar. In seinem Buch „Der logische Aufbau der Welt“ versuchte er eine „Gegenstandstheorie“ zu entwickeln, die alle Gegenstände von den subjektiven Erlebnissen des Individuums her „konstituierten“ sollte. „Es wird . . . die Systemform mit ‚eigenpsychischer Basis‘ gewählt“¹⁴, so charakterisierte er selbst seinen subjektiv-idealistischen Ausgangspunkt. Zugleich aber war er ebenso wie Schlick bestrebt, die Frage nach dem Wesen der Gegenstände zu umgehen bzw. für sinnlos zu erklären. Sein Konstitutionssystem sollte in bezug auf Materialismus und Idealismus angeblich neutral sein. Auf die Frage: „Werden die konstituierten Gebilde ‚vom Denken erzeugt‘, wie die Marburger Schule lehrt, oder vom Denken ‚nur erkannt‘, wie der Realismus behauptet?“ antwortete er: „Die Konstitutionstheorie verwendet eine neutrale Sprache; nach ihr werden die Gebilde weder ‚erzeugt‘ noch ‚erkannt‘, sondern ‚konstituiert‘, und es sei schon jetzt nachdrücklich betont, daß dieses Wort ‚konstituieren‘ hier stets völlig *neutral* gemeint ist. Vom Gesichtspunkt der Konstitutionstheorie aus ist daher der Streit, ob ‚erzeugt‘ oder ‚erkannt‘ wird, ein müßiger Sprachstreit.“¹⁵

Der subjektiv-idealistische Charakter der Carnapschen Konstitutionstheorie ist derart offensichtlich, daß er sich später selbst gezwungen sah, Korrekturen vorzunehmen. Und zwar ersetzte er die Theorie, daß alle Gegenstände aus dem eigenen Erlebnisstrom *konstituiert* werden müssen, in der späteren Arbeit „Testability and Meaning“¹⁶ durch die These, daß sich alle Gegenstände auf die eigenen Erlebnisse *reduzieren* lassen, wodurch der subjektiv-idealistische Charakter zwar nicht beseitigt, aber verschleiert wird. Überhaupt bevorzugen die gegenwärtigen Neopositivisten in England und Amerika diese verschleierte Form des subjektiven Idealismus. So vertreten beispielsweise *A. Ayer* und *C. I. Lewis* — zwei führende Vertreter des Neopositivismus, in bezug auf das hier erörterte Problem den Standpunkt, daß sich Sätze über objektive Tatbestände in Sätze über Sinnesdaten übersetzen lassen.¹⁷ Was bedeutet das? Sie umgehen eine klare Beantwortung

¹³ Ebenda: S. 70

¹⁴ Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt. Berlin 1928. S. 8

¹⁵ Ebenda: S. 5–6

¹⁶ Rudolf Carnap: Testability and Meaning. New-Haven 1950. (Zuerst erschienen in: Philosophy of Science 1936/1937)

¹⁷ Arthur Pap: Analytische Erkenntnistheorie. Wien 1955. S. 27 ff.

der Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis im materialistischen oder idealistischen Sinne, indem sie daraus eine Frage der Übersetzung aus einer Redeweise in eine andere machen.

Die angeführten Beispiele zeigen klar, daß die modernen Neopositivisten in bezug auf die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis im Prinzip den von Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ kritisierten machistischen Standpunkt vertreten, wenn sie auch im einzelnen manche Änderungen und Ergänzungen vorgenommen haben. Damit erweist sich Lenins Kampf gegen den Machismus in der Grundfrage der Erkenntnistheorie als von größter Aktualität.

Im Gegensatz zu diesen subjektiv-idealistischen Auffassungen vertritt der dialektische Materialismus den Standpunkt, daß die objektive Realität den Gegenstand der Erkenntnis bildet. Jede Erkenntnis, unabhängig davon, in welchem Gebiet der Wissenschaft oder des praktischen Lebens sie gesucht wird, beschäftigt sich *letzten Endes* mit der materiellen Welt, mit ihren Entwicklungsformen, ihren Eigenschaften, Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten. Selbst in solchen Fällen, in denen der Zusammenhang mit der objektiven Realität nicht direkt vorhanden ist, wie beispielsweise in bestimmten Bereichen der Mathematik, bezieht sich die Erkenntnis nicht auf freie Konstruktionen des menschlichen Verstandes, sondern — wenn auch über verschiedene Zwischenglieder vermittelt — auf Eigenschaften der materiellen Welt.

Allein diese materialistische Auffassung vom Gegenstand der Erkenntnis kann den Wissenschaften und der Praxis eine richtige Orientierung auf die Erkenntnis und Veränderung der objektiven Welt geben. Deshalb ist es auch kein Zufall, daß die überwiegende Mehrheit der Naturwissenschaftler durch ihre Forschungsarbeit spontan zu dieser Anschauung gedrängt wird und sie meist in der Form eines — philosophisch nicht begründeten — „naiven Realismus“ vertritt. Lenin hat das in „Materialismus und Empiriokritizismus“ für eine ganze Reihe hervorragender Naturforscher überzeugend nachgewiesen. Auch in der Folgezeit hat seine Auffassung eine glänzende Bestätigung erfahren. Ein sehr eindrucksvoller Beweis hierfür ist der ständige Kampf des großen deutschen Physikers *Max Planck* gegen den Positivismus. Zwei Monate, nachdem Lenin die Arbeit an seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ abgeschlossen hatte, im Dezember 1908, hielt Planck den Vortrag „Die Einheit des physikalischen Weltbildes“. In diesem Vortrag unterzog er die machistische Erkenntnistheorie einer scharfen Kritik und bekannte sich zu der im Wesen materialistischen Auffassung, daß die Physik — wie jede Wissenschaft — in der objektiven Welt ihren Erkenntnisgegenstand habe. Er sagte u. a.: „Ist das physikalische Weltbild lediglich eine mehr oder minder willkürliche Schöpfung unseres Geistes, oder finden wir uns zu der gegen teiligen Auffassung getrieben, daß es *reale, von uns ganz unabhängige Naturvorgänge widerspiegelt?*“ (Hervorhebung von mir, A. K.) Dürfen wir vernünftigerweise behaupten, daß das Prinzip der Erhaltung der Energie in der Natur schon gegolten hat, als noch kein Mensch darüber nachdenken konnte, oder daß die Himmelskörper sich auch dann noch nach dem Gravitationsgesetz bewegen werden, wenn unsere Erde mit allen ihren Bewohnern in Trümmer gegangen ist? Wenn ich . . . diese Frage mit Ja beantworte, so bin ich mir dabei wohl bewußt, daß diese Antwort sich in gewissem Gegensatz befindet zu einer Richtung der Naturphilosophie, die gerade gegenwärtig unter Führung von Ernst Mach sich großer Be-

liebtheit gerade in naturwissenschaftlichen Kreisen erfreut.“¹⁸ Planck charakterisierte den subjektiv-idealistischen Standpunkt Machs sowie die sich daraus ergebenden Konsequenzen und kam dann zu dem Schluß: „Ich glaube nicht, daß ein richtiger Physiker jemals auf solch seltsame Gedankengänge verfallen würde“¹⁹, und er sprach direkt die Befürchtung aus, daß durch diese Erkenntnistheorie „... der Fortschritt der Wissenschaft vielleicht in verhängnisvoller Weise gehemmt werden würde.“²⁰

Diesen Standpunkt, daß der Erkenntnisgegenstand, die objektive Realität, unabhängig von der Erkenntnis existiert, hat Max Planck sein ganzes Leben lang in zahlreichen Schriften und Vorträgen verteidigt, denn er war der Überzeugung, daß nur auf dieser Grundlage Wissenschaft möglich ist.²¹ In seiner „Wissenschaftlichen Selbstbiographie“, die er im Jahre 1945 verfaßte, schrieb er, „... daß die Außenwelt etwas von uns Unabhängiges, Absolutes darstellt, dem wir gegenüberstehen, und das Suchen nach den Gesetzen, die für dieses Absolute gelten, erschien mir als die schönste wissenschaftliche Lebensaufgabe.“²²

Ebenso wie Planck vertreten auch andere bekannte Physiker der Gegenwart die Auffassung, daß sowohl die Makro- als auch die Mikrophysik die Aufgabe haben, objektive Erscheinungen, die unabhängig von der Erkenntnis existieren, zu erforschen. In den letzten Jahren wurde das besonders von *Louis de Broglie* in seiner Arbeit „Die Interpretation der Wellenmechanik“ (1956) unterstrichen.²³

Bemerkenswert ist, daß sich selbst bei *Werner Heisenberg*, einem aktiven Verfechter der positivistischen Anschauungen, in dieser Frage ein gewisses Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus zeigt. So sieht sich Heisenberg veranlaßt, der Sorge entgegenzutreten, die positivistische Interpretation der Quantenmechanik verdränge den Begriff der „objektiv-realen Wirklichkeit“ aus der Physik, und er sagt direkt: „Der Physiker aber muß in seiner Wissenschaft voraussetzen, daß er eine Welt studiert, die er nicht selber gemacht hat und die ohne ihn auch, und im wesentlichen genauso, vorhanden wäre.“²⁴ Wenn solche Äußerungen auch nicht als eine Abkehr von der Gesamtheit der positivistischen Anschauungen zu werten sind, so zeigen sie doch sehr eindringlich, daß die Tatsachen den Naturforscher spontan zur Anerkennung eines von Erkenntnis und Beobachtung unabhängigen Erkenntnisgegenstandes drängen.

III

Aus der materialistischen Auffassung von der objektiven Realität als Erkenntnisgegenstand ergibt sich bei Lenin folgerichtig die Bestimmung des *Wesens der Erkenntnis*. Der gesellschaftlich tätige mit Bewußtsein begabte Mensch tritt im Erkenntnisprozeß als Subjekt dem Objekt gegenüber. Die Frage ist nun, *wie, auf*

¹⁸ Max Planck: Wege zur physikalischen Erkenntnis. 4. Aufl. Leipzig 1944. S. 20

¹⁹ Ebenda: S. 21

²⁰ Ebenda: S. 21

²¹ Besonders sind hier seine Vorträge „Positivismus und reale Außenwelt“ (1930) und „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft“ (1941) zu erwähnen.

²² Max Planck: Wissenschaftliche Selbstbiographie. Leipzig 1948. S. 7

²³ Louis de Broglie: Die Interpretation der Wellenmechanik. In: Philosophische Probleme der modernen Physik. Moskau 1958. S. 79 ff. (Die Originalfassung erschien in der Zeitschrift „Atomes“, Januar 1956)

²⁴ Werner Heisenberg: Die Entwicklung der Interpretation der Quantenmechanik. In: Physikalische Blätter. 1956 S. 289

welche Weise es dem Subjekt möglich ist, den Gegenstand geistig zu erfassen und von ihm Kenntnis zu erlangen. Die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie erklärt die Erkenntnis als eine annähernd getreue (adäquate) *Widerspiegelung oder Abbildung* der objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein. Das *Erkenntnisvermögen* besteht in der Fähigkeit des Menschen, die Gegenstände und Beziehungen der objektiven Welt in einen komplizierten physiologisch-psychischen Prozeß, der mit Hilfe des Zentralnervensystems vermittelt wird, in ideelle (sinnliche und rationale) Abbilder zu übersetzen. Im Erkenntnisprozeß wird der Erkenntnisgegenstand ins Ideelle übersetzt, zu einem geistigen Abbild verarbeitet, dessen Inhalt eine Wiedergabe des Gegenstandes ist. Wie Marx sagt ist „... das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“²⁵

Diesen Grundgedanken der marxistischen Erkenntnistheorie entwickelte Lenin äußerst prägnant in seinem Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“, begründete ihn von den verschiedensten Seiten her und verteidigte ihn gegen die Angriffe der Machisten. Er charakterisierte die Widerspiegelungstheorie in folgenden Worten: „... die Dinge existieren außer uns. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen sind ihre Abbilder. Durch die Praxis werden diese Abbilder einer Probe unterzogen, werden die richtigen von den unrichtigen geschieden.“²⁶ Unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken sind Abbilder der objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein, aber sie sind nicht die objektive Realität, wie die Machisten im Verein mit allen subjektiven Idealisten behaupteten. Gegenüber dieser subjektiv-idealistischen Anschauung stellte Lenin fest: „... die Sinnesvorstellung ist *nicht* die außer uns existierende Wirklichkeit, sondern nur ein *Abbild* dieser Wirklichkeit“²⁷, und weiter unterstrich er, „daß die Außenwelt ‚jenseits der Grenzen‘ der Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen des Menschen liegt.“²⁸

Die objektive Welt existiert „an sich“, das heißt außerhalb unseres Bewußtseins, unabhängig von der Erkenntnis. Durch die Erkenntnis wird sie aber zu einer Welt „für uns“, denn wir können die erkannten Gegenstände entsprechend ihren Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verwenden, ihre Kräfte und Eigenschaften planmäßig wirken lassen. Daher charakterisierte Lenin im Anschluß an Engels die Erkenntnis auch als „Verwandlung der Dinge an sich in Dinge für uns“. Er vertiefte hier die Kritik der Kantschen Erkenntnistheorie, die eine prinzipielle Scheidewand zwischen der „Erscheinung“ und dem „Ding an sich“ zieht und dadurch die Erkenntnis der Dinge an sich, d. h. der objektiven Realität, für unmöglich erklärt. „Jeder geheimnisvolle, ausgeklügelte, spitzfindige Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich ist purer philosophischer Unsinn“, schrieb Lenin. „In Wirklichkeit hat jeder Mensch millionenmal die einfache und augenfällige Verwandlung des ‚Dinges an sich‘ in eine Erscheinung, in ein ‚Ding für uns‘ beobachtet. Diese Verwandlung ist eben die Erkenntnis.“²⁹

Lenins Gedankengang ist von großer Bedeutung für die Widerlegung des Agnostizismus speziell in seinen neukantianischen Erscheinungsformen. Die bürger-

²⁵ Karl Marx: Das Kapital. Band I. Berlin 1947. S. 18

²⁶ W. I. Lenin: Materialismus und Empirioskritizismus. S. 98–99

²⁷ Ebenda: S. 103

²⁸ Ebenda: S. 105

²⁹ Ebenda: S. 108

lichen Philosophen verkünden heute in den verschiedensten Variationen, daß die Welt nicht völlig erkennbar sei, daß es einen „irrationalen Rest“ gebe, daß die wissenschaftliche Erkenntnis unzuverlässig sei und dergleichen mehr. Der soziale und politische Sinn dieser Predigt des Agnostizismus ist völlig klar: Die Ideologen der überlebten und zum Untergang verurteilten Bourgeoisie sind heute nicht an der Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge und Entwicklungsgesetze interessiert — sonst müßten sie die Unvermeidlichkeit des Sozialismus eingestehen. Das ist die wichtigste soziale Quelle ihres Bestrebens, den Wert der Erkenntnis herabzumindern. Andererseits ist der Agnostizismus, von dem die ganze bürgerliche Philosophie der Gegenwart durchdrungen ist, zugleich auch ein Ausdruck der Perspektivlosigkeit der Bourgeoisie.

Lenins Argumentation richtet sich hier gegen die von Kant ausgehende Form des Agnostizismus, die auch in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie noch lebendig ist, und zwar vor allem im sogenannten kritischen Realismus. Der kritische Realismus, wie er heute beispielweise von dem Münchener Philosophen *Aloys Wenzl* vertreten wird, erkennt mit Kant an, daß eine Welt der „Dinge an sich“ unabhängig vom erkennenden Menschen existiert, behauptet dann aber im Unterschied zu Kant, daß diese objektive Welt in einem gewissen Maße erkennbar sei. Das Wesen der Welt an sich halten die kritischen Idealisten aber prinzipiell für unerkennbar. Bei Wenzl heißt es darüber: „Wir glauben zwar — und darin sind wir mit dem Kantischen Idealismus einig —, daß der ‚Wahrnehmungsstoff‘ einer außer uns liegenden realen Welt an sich entstammt, daß ‚Dinge an sich‘ uns affizieren, *wir glauben aber nicht* — und auch darin sind wir mit dem Kritizismus einig —, daß eine äußere Wahrnehmung das innere Wesen dieser Dinge an sich erfassen kann (Hervorhebung von mir, A. K.) und zwar nicht nur wegen der Bedingtheit unserer Wahrnehmungen durch die Art unseres Wahrnehmungsvermögens, sondern weil *keine äußere Wahrnehmung* andere Aussagen liefert als solche über Wahrnehmungs- also relative Qualitäten und Beziehungen. Wohl aber stellen wir uns — und damit trennt sich unser Weg vom kritischen Idealismus — im Sinne Herbarts auf den Standpunkt, daß jede Erscheinung Hindeutung auf Sein ist.“³⁰

Nach dieser Auffassung sind die Wahrnehmungen und Gedanken also keine Abbilder der Erkenntnisobjekte, sondern lediglich Hindeutungen, die den Erkenntnisobjekten „entsprechen“. Die Hindeutungen, unsere Wahrnehmungen und Gedanken, entsprechen bestimmten Zügen der objektiven Realität, sie sind ihr zugeordnet, aber sie sind keine Abbilder, welche die objektive Realität annähernd getreu wiedergeben. Dies ist eine durch und durch agnostizistische Auffassung der Erkenntnis. Ihre besondere Gefährlichkeit besteht darin, daß sie den Bestrebungen vieler Naturwissenschaftler, eine objektiv-reale Außenwelt anzuerkennen, zunächst entgegenkommt, sie dann aber um so sicherer in die Bande des Idealismus und Agnostizismus fesselt. Bei den kritischen Realisten ist die Anerkennung des in seinem Wesen, in seinen Qualitäten unzugänglichen „Dinges an sich“ nur ein Zugeständnis an die Überzeugung der Mehrheit aller Menschen, daß eine objektiv-reale Außenwelt existiert.

Die Auffassung des dialektischen Materialismus von der Erkenntnis als einer annähernd getreuen Widerspiegelung der objektiven Realität im Bewußtsein der

³⁰ Aloys Wenzl: *Wissenschaft und Weltanschauung*. Leipzig 1949. S. 61

Menschen steht in striktem Gegensatz zu allen idealistischen Erkenntnisbegriffen. Aber sie steht in vollem Einklang mit den praktischen Erfahrungen der Menschheit und wird durch die ganze Geschichte der Wissenschaften glänzend bestätigt. Die dialektisch-materialistische Widerspiegelungstheorie ist die einzige Erklärung der Erkenntnis, die der Überprüfung durch die Praxis wirklich standhält und die der wissenschaftlichen Forschung eine richtige erkenntnistheoretische Orientierung zu geben vermag. Die idealistischen Auffassungen der Erkenntnis können die Wissenschaften nur in die Irre führen. Was soll ein Naturforscher praktisch mit der Anschauung anfangen, daß er in der Erkenntnis nicht die objektiven Naturerscheinungen erforsche und in seinen Wahrnehmungen, Formeln, Gesetzen, Hypothesen usw. abbilde, sondern daß er statt dessen Empfindungen ordne oder seinen Wahrnehmungserlebnissen konventionelle Zeichen zuordne?

Die subjektiven Idealisten wissen sehr gut, daß die meisten Naturforscher durch ihre Arbeit spontan zu einer materialistischen Auffassung der Erkenntnis veranlaßt werden. Deshalb bemühen sie sich mit großem Aufwand, die Abbildtheorie des dialektischen Materialismus als primitiv, als vorwissenschaftlich zu verunglimpfen und sie als „naiven Realismus“ hinzustellen. Das ist überhaupt die Methode aller Feinde des dialektischen Materialismus: die angebliche Primitivität der Abbildtheorie ist ein Standardargument, das seit Rehmke³¹ schon fast axiomatischen Charakter angenommen hat. Daher glauben die Kritiker der Abbildtheorie wohl auch einer näheren Begründung dieser angeblichen Primitivität enthoben zu sein und überbieten sich geradezu im Erfinden immer neuer Primitivismen. Den absoluten Rekord in dieser Hinsicht scheint vorläufig *Johann Fischl*, Professor für christliche Philosophie an der Universität Graz und fanatischer Gegner des dialektischen Materialismus, zu halten. In seinem Buch „Materialismus und Positivismus der Gegenwart“ (Geschichte der Philosophie. Bd. IV), das nebenbei bemerkt eine einzigartige Ansammlung von Unterstellungen, Verdrehungen und direkten Fälschungen ist, schreibt Fischl dem dialektischen Materialismus folgende Meinung über die Erkenntnis zu: „Die Erkenntnisse werden ‚Gipsabdrücke‘ (Hervorhebung von mir, A. K.), ‚Spiegelbilder‘, ‚Bilder der Wirklichkeit‘ genannt . . .“³² Erkenntnis wäre demnach ein rein mechanischer Abdruck der objektiven Realität im Bewußtsein (ob Fischl glaubt, daß im Gehirn Gips ist?), etwa wie ein Siegel sich in Wachs einprägt. Eine derart primitive Vorstellung von der Erkenntnis finden wir nicht einmal in den Anfängen der materialistischen Abbildtheorie bei Demokrit, mit der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus aber hat diese Erfindung Fischls nicht das geringste zu tun.

Iring Fetscher, ein westdeutscher Philosoph, der in den letzten Jahren mit einer Reihe ebenso gehässiger wie wissenschaftlich minderwertiger Pamphlete gegen den dialektischen Materialismus hervorgetreten ist, behauptet einfach, daß mit der Abbildtheorie „... die entscheidende Problematik allen Erkennens verfehlt und durch eine bloße Behauptung ersetzt“ ist.³³ Worin die Problematik des Erkennens denn sonst liegt, wenn nicht in der Frage, wie das erkennende Subjekt die objektive Realität im Bewußtsein abbildet, weiß Fetscher allerdings nicht zu sagen.

³¹ Johannes Rehmke: Philosophie als Grundwissenschaft. Leipzig/Frankfurt a. M. 1910

³² Johann Fischl: Materialismus und Positivismus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen. Graz/Wien/Köln. 1953. S. 105

³³ Iring Fetscher: Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. In: Marxismusstudien. Zweite Folge. Tübingen 1957. S. 53

Der wichtigste Einwand, den die Gegner der materialistischen Erkenntnistheorie gegen die Abbildtheorie erheben, besteht darin, daß die Unterscheidung von Original und Abbild angeblich keinen Sinn habe, da es keinen Weg gebe, beide miteinander zu vergleichen und zu entscheiden, was denn eigentlich Original und was Kopie sei. Willy Moog hat in seinem Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ eine ausführliche Darstellung dieser „Widerlegung“ der Abbildtheorie gegeben. Da die von ihm gebrauchten Argumente neuerdings sogar in die marxistische Literatur Eingang gefunden haben³⁴, will ich hierauf kurz eingehen. Moog geht — wie auch die anderen Kritiker der Abbildtheorie — von einer mechanischen Auffassung des Erkenntnisprozesses aus. Als Modell der Widerspiegelung dient ihm die Brechung der Lichtwellen im Spiegel: „Man denkt dabei hauptsächlich wohl an die Art, wie der Spiegel ein Bild liefert. Aber damit ein getreues Spiegelbild entsteht, müssen zuvor allerhand objektive Bedingungen erfüllt sein, muß der Spiegel selbst in bestimmter Weise konstruiert sein, müssen die Objekte in bestimmter Stellung zu ihm sich befinden, müssen die Lichtstrahlen in bestimmter Richtung fallen. Welches sind nun die Bestimmungen, die beim Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit ein richtiges Abbilden garantieren?“³⁵

Schon dieser Ausgangspunkt ist grundverkehrt. Die menschliche Erkenntnis ist ein tausendmal komplizierterer Vorgang als die Brechung der Lichtwellen im Spiegel, und jede Analogie dieser Art muß von vornherein den Zugang zum Verständnis der Abbildtheorie versperren. Die Erkenntnis ist eine *soziale* Erscheinung, sie wird von gesellschaftlich tätigen Menschen auf der Grundlage der Praxis verwirklicht. Das erkennende Subjekt ist kein unbeweglicher Spiegel, auf den unter günstigen Umständen Lichtwellen von diesem oder jenem Gegenstand treffen, vielmehr erhalten die Menschen im Gesamtverlauf der gesellschaftlichen Praxis, in der aktiven Auseinandersetzung mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt, faktisch unbegrenzte Möglichkeiten zur sinnlichen Wahrnehmung und gedanklichen Verarbeitung der Gegenstände und Zusammenhänge der objektiven Realität.

So falsch wie der von Moog konstruierte Ausgangspunkt sind auch die weiteren Überlegungen. Moog stellt nun folgende Frage: „Und wenn ein Abbild entstanden ist, wer entscheidet dann, ob dieses richtig ist (denn es kann offenbar doch auch falsche Abbilder geben), wer vergleicht Kopie und Original? Beim Spiegelbild kann das nur ein Beobachter, der unabhängig von beiden sein muß. Sollte das beim Abbilden durch die Erkenntnis der Erkennende selbst sein, dann übt er durch die Vergleichung, die doch auch eine Erkenntnis sein muß, einen Akt aus, der kein bloßes Abbilden mehr wäre. Die Metapher des ‚Abbildens‘ behält demnach auf das Erkennen angewandt, keinen bestimmbar Sinn, da bei genauerer Prüfung vielmehr die wesentlichen Unterschiede hervortreten. Das Erkennen kann nicht aus sich heraustreten, um ein ihm wesensfremdes Anderes abbildend zu erfassen und das Abbild mit dem Urbild zu vergleichen.“³⁶

Bemerkenswert ist hier zunächst die statische, metaphysische Auffassung des Erkenntnisprozesses. Der Mensch steht der objektiven Welt angeblich gegenüber wie einem „wesensfremden Anderen“, als ob er nicht selbst ein Teil der

³⁴ Siehe Arthur Baumgarten: Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des dialektischen und historischen Materialismus. Berlin 1957. S. 58 ff. Eine ausführliche kritische Analyse der Erkenntnistheorie Arthur Baumgartens ist in diesem Rahmen nicht möglich; ich werde später in einer speziellen Arbeit darauf zurückkommen.

³⁵ Willy Moog: Logik, Psychologie, Psychologismus. Halle 1920. S. 82

³⁶ Ebenda: S. 82–83

Welt wäre, in ihr lebte und sie durch seine praktische Tätigkeit veränderte. Moog hatte es leicht, in seiner ausgeklügelten Konstruktion die materialistische Abbildtheorie zu „widerlegen“. Nur sieht die Realität des Erkenntnisprozesses ganz anders aus: Weder gibt es einen unbeweglichen Spiegel noch wird ein Beobachter benötigt, um das Abbild mit dem Original zu vergleichen. Das Abbild entsteht aus der Praxis heraus und es wird in der praktischen Tätigkeit ständig mit der objektiven Realität konfrontiert und, soweit es mit ihr nicht übereinstimmt, korrigiert.

Natürlich kann das Bewußtsein nicht direkt aus sich heraustreten und die objektive Realität ergreifen, aber *mittelbar* kann es das durchaus. Wenn die Erkenntnisse in die praktische Tätigkeit eingehen, dann treten sie damit aus dem Bereich des Bewußtseins heraus und werden mit der objektiven Realität vereinigt; dabei stellt sich sehr genau heraus, ob und in welchem Grade sie ein adäquates Abbild sind. Die Einwände Moogs gegen die Abbildtheorie sind also in keiner Weise stichhaltig; sie entspringen dem Bestreben, den Materialismus zu verunglimpfen und den subjektiven Idealismus als einzig mögliche Lösung hinzustellen.

Bedauerlicherweise zeigt sich *Arthur Baumgarten* in seinem Buch „Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des dialektischen und historischen Materialismus“ von solchen und ähnlichen Argumenten des subjektiven Idealismus stark beeinflusst, und er ist sogar bereit, die materialistische Abbildtheorie in entscheidenden Punkten preiszugeben und zu revidieren. Er sagt: „In der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Literatur des Marxismus herrscht, ohne auf Opposition zu stoßen, die Abbildtheorie. Die Erkenntnistheorie des Marxismus muß eine materialistische und eine dialektische sein. Innerhalb dieser Grenzen darf, wer Marxist sein und bleiben will, von der Abbildtheorie in der einen oder anderen Hinsicht abweichen. Ich werde im folgenden gegen die Abbildtheorie in einigen wichtigen Punkten, und zwar in solchen, die für die Namengebung bestimmend sind, polemisieren ...“³⁷

Baumgarten möchte die Abbildtheorie in ihren wichtigsten Punkten aufgeben — aber trotzdem den Standpunkt des Materialismus vertreten. Wie soll das möglich sein? Geht man vom materialistischen Standpunkt aus, daß der Gegenstand der Erkenntnis objektiv-real, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert, dann kann es folgerichtig auch nur eine Auffassung vom Wesen der Erkenntnis geben, die mit dem Materialismus vereinbar ist: die Abbildtheorie. Jede Abweichung von der Abbildtheorie ist eo ipso eine Abweichung vom Materialismus, sie muß zum Agnostizismus und Idealismus führen.

Soll das Bewußtsein den Erkenntnisinhalt nicht aus sich heraus produzieren oder auf übernatürliche Weise, etwa durch göttliche Erleuchtung, erhalten, dann kann es ihn nur aus der Widerspiegelung gewinnen. Baumgarten aber bemüht sich, eine Art des Erkennens zu finden, die weder das eine noch das andere sein soll. Er behauptet: „... die Erkenntnis der Natur ist etwas anderes und mehr als ein Abbild der objektiven äußeren Wirklichkeit, sie hat näheren, unmittelbaren Zugang zu dieser Wirklichkeit als nach der Abbildtheorie der Fall ist.“³⁸ Allerdings ist er nicht imstande, näher zu sagen, worin diese Erkenntnis denn eigentlich bestehen soll.

³⁷ Arthur Baumgarten: Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des dialektischen und historischen Materialismus. Berlin 1957. S. 58

³⁸ Ebenda: S. 60

Was sind nun Baumgartens Haupteinwände gegen die Abbildtheorie? Er wiederholt ständig das bekannte Argument, daß wir in der Erkenntnis doch nie das „Original“ (d. h. die objektive Realität) von „Angesicht zu Angesicht“ zu schauen bekämen. Wir könnten die Welt also nicht erkennen, wie sie an sich ist, sondern nur, wie sie uns in den Wahrnehmungen erscheint. Die Wahrnehmungen aber haben subjektiven Charakter³⁹, das Wahrnehmungsbild ist mithin kein Abbild der objektiven Realität. „Nun hindert uns aber ein von den Sinnen stammender Einschlag unserer Erkenntnis, deren A und O die sinnliche Wahrnehmung ist, nicht nur, die objektive Wirklichkeit ganz so, wie sie an sich ist . . ., zu erfassen, sondern auch in unseren cognitiven Vorstellungen ein mit der Wirklichkeit völlig übereinstimmendes Abbild von ihr zu gewinnen.“⁴⁰

Hier ist bereits deutlich sichtbar, daß Baumgarten mit der Dialektik des Objektiven und Subjektiven in der Erkenntnis nicht zurande kommt und das Element des Subjektiven überschätzt, ja geradezu verabsolutiert. Natürlich enthält alle Erkenntnis ein Element des Subjektiven, da sie an das erkennende Subjekt gebunden ist. Die Empfindungen und Wahrnehmungen gehen aus der Einwirkung der objektiven Realität auf unsere Sinnesorgane hervor. Die aus der Umwelt kommenden Reize werden in unserem Nervensystem in Erregungsimpulse transformiert, die zu den entsprechenden Zentren der Großhirnrinde geleitet werden. In einem unerhört komplizierten Prozeß (der trotz vieler Ansätze im einzelnen noch nicht genügend erforscht ist) werden diese Impulse analysiert, geordnet und zu einer Synthese zusammengefaßt. Dabei, auf der Grundlage dieser Synthese entstehen die ideellen Abbilder, die Empfindungen und Wahrnehmungen. Es ist klar, daß diese Abbilder in ihrer Beschaffenheit auch von der Funktionsweise des menschlichen Zentralnervensystems und von dessen jeweiligem funktionalen Zustand mitbestimmt werden, also subjektive Elemente enthalten. Aber diese subjektiven Elemente hindern die Empfindungen und Wahrnehmungen prinzipiell nicht daran, einen objektiven Inhalt zu haben und eine getreue Wiedergabe der objektiven Realitäten zu sein. Lenin sagt daher: „Die Empfindung ist ein subjektives Abbild der objektiven Welt.“⁴¹ Empfindungen und Wahrnehmungen (wie überhaupt alle Formen der Widerspiegelung) sind eine widerspruchsvolle Einheit von Objektivem und Subjektivem. Doch in dieser Einheit ist das Objektive bestimmend, denn auch im Subjektiven kommt das Objektive zum Ausdruck.

Indem Baumgarten den objektiven Inhalt der Wahrnehmung leugnet, ihr schlechthin subjektiven Charakter zuschreibt, begibt er sich in dieser Frage auf die Position des physiologischen Idealismus. Alle physiologischen Idealisten begehen den Fehler, die menschlichen Sinnesorgane als etwas dem erkennenden Subjekt ein für alle mal Gegebenes anzusehen, das der objektiven Welt beziehungslos gegenübersteht. Dadurch kommt es dann auch zu einer metaphysischen Entgegensetzung von Subjektivem und Objektivem in der Erkenntnis.

In Wirklichkeit sind die menschlichen Sinnesorgane (Rezeptoren) jedoch das Produkt einer sehr langen Entwicklung. Sie sind nicht nur ein Ergebnis der biologischen Anpassung, obwohl sie bereits in der phylogenetischen Entwicklung die für sie charakteristische hohe Spezialisierung und Differenzierung in Anpassung an die für das Leben wichtigsten Qualitäten der materiellen Welt erhalten haben. Sie sind darüber hinaus auch ein Ergebnis der sozialen Entwicklung und haben

³⁹ Ebenda: S. 62

⁴⁰ Ebenda: S. 61

⁴¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 108

im Verlaufe des Lebensprozesses der Menschheit, der vor allem in der Auseinandersetzung mit der Natur besteht, die zweckmäßige Ausbildung und Gestaltung erfahren, welche es dem Menschen ermöglicht, die objektive Welt zu erkennen. Karl Marx unterstreicht diesen Gesichtspunkt, wenn er sagt: „Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“⁴²

Da die menschlichen Sinnesorgane, wie die Fähigkeit der Widerspiegelung insgesamt, im Verlaufe einer langen Entwicklung unter den bestimmenden Einfluß der materiellen Umwelt die heutige Struktur und Funktionsweise erhalten haben, sind ihre Einflüsse im Erkenntnisprozeß nicht schlechthin etwas Subjektives, sondern sie sind selbst objektiv bedingt. Die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts ist in diesem Sinne selbst etwas Objektives, denn sie ist Ergebnis der Anpassung an die objektive Realität. Dieser genetische Gesichtspunkt wird oft nicht berücksichtigt, so daß Objektives und Subjektives in der Erkenntnis als unvermittelt gegenüberstehend erscheinen. In diesen Fehler scheint auch Baumgarten zu verfallen.

Der objektive Inhalt und damit der objektive Erkenntniswert der Empfindungen und Wahrnehmungen wird letzten Endes durch die Praxis bewiesen. Gäben die Wahrnehmungen den Menschen kein annähernd getreues Abbild der Gegenstände, dann könnte der Mensch sich in der Welt nicht zurechtfinden, dann könnte er die Gegenstände nicht praktisch benutzen und verändern. Lenin kritisierte die Machisten scharf, weil sie den objektiven Inhalt der Empfindungen und Wahrnehmungen leugneten. Er schrieb: „Der Mensch würde sich nicht biologisch seiner Umgebung anpassen können, wenn seine Empfindungen ihm nicht eine *objektiv richtige* Vorstellung von dieser Umgebung gäben.“⁴³

Baumgarten gibt den objektiven Inhalt der Wahrnehmungen und damit die materialistische Abbildtheorie in bezug auf die Sinneserkenntnis preis. Doch in bezug auf die rationale Erkenntnis möchte er die Abbildtheorie beibehalten. Es erhebt sich hier sofort die Frage, wie sich das miteinander vereinbaren läßt. Da die rationale Erkenntnis ihr Material aus der Sinneserkenntnis, aus den Empfindungen und Wahrnehmungen schöpft, ist schwer einzusehen, wie aus der Verarbeitung von Wahrnehmungen, die keine Abbilder der objektiven Realität sind, Begriffe entstehen sollen, die nun plötzlich Abbilder der objektiven Realität sind. Man wird also gegen diese Abbildtheorie der Begriffe mißtrauisch sein dürfen! In der Tat, was Baumgarten hierbei unter Abbild versteht, hat mit der dialektisch-materialistischen Abbildtheorie nichts zu tun, denn der Begriff soll kein Abbild der objektiven Realität, sondern ein Abbild der Wahrnehmungen sein. Baumgarten legt seinen Gedankengang folgendermaßen dar: „Die Konzepte der Wissenschaft . . . antizipieren . . . immer genauer das Bild, das die Wahrnehmung bei ihrer Überprüfung durch das Experiment bietet.“⁴⁴ Weiter sagt er, daß „ . . . nach unserer Auffassung die Konzepte der Wissenschaft vorwegnehmend die *Wahrnehmungen abbilden* (Hervorhebung von mir; A. K.), die wir beim Experiment und in der Industrie machen und auf die sie uns hinleiten, während sie nach der klassischen Abbildtheorie die außenweltliche Wirklichkeit, wie sie an sich und nur an sich ist, abbilden.“⁴⁵

⁴² Karl Marx: Kleine ökonomische Schriften. Berlin 1955. S. 134

⁴³ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 168

⁴⁴ Arthur Baumgarten: Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des dialektischen und historischen Materialismus. S. 78–79

⁴⁵ Ebenda: S. 79

Die Auffassung, daß die Begriffe die Wahrnehmungen abbilden, ist nun aber aus der Geschichte der Philosophie unter der Bezeichnung „immanente Abbildtheorie“ bestens bekannt. Sie gehört zum Repertoire des subjektiven Idealismus und findet sich ausführlich entwickelt bei Berkeley und Hume.

Baumgarten hat geglaubt, die Abbildtheorie durch eine andere Auffassung der Erkenntnis ersetzen zu können, ohne dabei den materialistischen Standpunkt aufzugeben. Tatsächlich aber hat ihn die Logik der Dinge — entgegen seinen Absichten — zu erheblichen Konzessionen an den subjektiven Idealismus geführt. Bedarf es eines besseren Beweises, um zu demonstrieren, daß der Materialismus in der Erkenntnistheorie unbedingt die Abbildtheorie einschließt und daß jede Abweichung von der Abbildtheorie zur Preisgabe des Materialismus führt?

Das ist der Grund, weshalb Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ jede Abweichung von der Abbildtheorie so scharf kritisierte und als Zugeständnis an den Agnostizismus und Idealismus wertete. „Der Materialismus besteht eben darin, daß die Theorie als Abbild, als annähernde Kopie der objektiven Realität anerkannt wird“, ⁴⁶ sagte Lenin. Und an anderer Stelle: „Der grundlegende Unterschied zwischen dem Materialisten und dem Anhänger der idealistischen Philosophie besteht darin, daß der Materialist die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewußtsein der Menschen für das Abbild der objektiven Realität annimmt.“ ⁴⁷

IV

In diesem Zusammenhang sind Lenins Bemerkungen über die sogenannte *Zeichen- oder Symboltheorie* äußerst aufschlußreich und wertvoll. Lenin analysierte hier die erkenntnistheoretischen Auffassungen des großen deutschen Naturwissenschaftlers *Hermann von Helmholtz*, der in verschiedenen Fragen einen materialistischen Standpunkt vertrat (er erkannte die Existenz der objektiven Realität außerhalb des Bewußtseins an), aber mit seiner Zeichentheorie den Weg des physiologischen Idealismus beschritt. Helmholtz betrachtete die Empfindung nicht als Abbild, sondern nur als Zeichen des Gegenstandes, der mit dem Gegenstand keine Gleichheit, keine Ähnlichkeit habe. Lenin bemerkte zu dieser Ansicht: „Wenn die Empfindungen nicht Abbilder der Dinge, sondern nur Zeichen oder Symbole sind, die mit ihnen ‚gar keine Art der Ähnlichkeit‘ haben, dann wird der materialistische Ausgangspunkt Helmholtz‘ unterhöhlt und die Existenz der äußeren Gegenstände einem gewissen Zweifel unterworfen, denn Zeichen oder Symbole sind auch in bezug auf gedachte Gegenstände durchaus möglich, und jeder kennt Beispiele solcher Zeichen oder Symbole.“ ⁴⁸

Ein Zeichen ist zwar Zeichen von etwas, aber dieses Etwas ist ganz unbestimmt, es ist eine Art unerkennbares „Ding an sich“ im Kantschen Sinne. Setzt man wie Helmholtz voraus, daß das Zeichen durch die Einwirkung der objektiven Realität auf die menschlichen Rezeptoren entsteht, dann wird immerhin noch bis zu einem gewissen — wenn auch minimalen — Grade an der Objektivität des Zeichens festgehalten, denn es wird sein *kausaler Zusammenhang* mit der objektiven Realität anerkannt. Gerade dieser Rest von Objektivität, den Helmholtz in den Zeichen an-

⁴⁶ W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 255

⁴⁷ Ebenda: S. 257

⁴⁸ Ebenda: S. 224–225

erkannte, bewahrte ihn davor, völlig in den Sumpf des Agnostizismus und Idealismus abzurutschen. Wenn er auch die Ähnlichkeit zwischen dem *einzelnen* Zeichen und dem Gegenstand, den es bezeichnen oder symbolisieren soll, bestritt, so vertrat er doch die Ansicht, daß zwischen der *Gesamtheit* der Zeichen und der objektiven Realität insgesamt eine *gewisse Ähnlichkeit* bestehe, die es gestatte, die Welt zu erkennen.⁴⁹

Diese Ähnlichkeit besteht nach Helmholtz darin, daß die Aufeinanderfolge, der Zusammenhang der Zeichen die Aufeinanderfolge, den Zusammenhang der Gegenstände wiedergebe. Mit diesem Rest von Ähnlichkeit, sagte Helmholtz in seiner Arbeit „Die Tatsachen in der Wahrnehmung“, „... kann noch eine Sache von der allergrößten Tragweite geleistet werden, nämlich *die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in der wirklichen Welt*“ (Hervorhebung von mir, A. K.).⁵⁰ Indem Helmholtz in dieser Hinsicht die Ähnlichkeit zwischen der Gesamtheit der Wahrnehmungen und der objektiven Welt anerkannte und daraus die Möglichkeit ihrer Erkenntnis ableitete, gab er die agnostizistischen Voraussetzungen seiner Zeichentheorie in einem gewissen Maße zugunsten seiner materialistischen Grundüberzeugung preis. Das kommt auch ganz klar in folgenden Ausführungen zum Ausdruck: „Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur *Zeichen* sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch nicht als leerer Schein zu verwerfen, sondern sie sind eben Zeichen von *Etwas*, sei es etwas Bestehendem oder Geschehendem, und was das wichtigste ist, das *Gesetz* dieses Geschehens können sie uns abbilden.“⁵¹ In dieser widersprüchlichen Stellungnahme zur Abbildtheorie zeigt sich Helmholtz' Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus.

Lenin hat mit vollem Recht hervorgehoben, daß die Zeichentheorie Helmholtz' ein Abweichen zum Agnostizismus bedeutet; daher hat er eine scharfe Kritik an der Zeichentheorie geübt. Zugleich aber stellte er fest, daß der Agnostizismus Helmholtz' einem „verschämten Materialismus“ mit Kantianischen Ausfällen gleiche und daß dieser „hieroglyphische oder symbolische Materialismus oder Halbmaterialismus“ im Namen des konsequenten Materialismus kritisiert werden müsse.⁵² Angesichts der Tatsache, daß die halbmaterialistischen erkenntnistheoretischen Auffassungen Helmholtz' von den Neopositivisten in subjektiven Idealismus umgefälscht und in dieser verfälschten Form für sich reklamiert werden, ist es heute besonders wichtig, auf die materialistische Grundüberzeugung und die materialistischen Elemente der Erkenntnistheorie des großen Naturforschers Helmholtz hinzuweisen.

Die Neopositivisten haben diese materialistischen Elemente in Helmholtz' Erkenntnistheorie beseitigt und die idealistischen Elemente zu einer neuen, konsequent subjektivistischen Zeichentheorie entwickelt. Dabei beriefen sie sich auf die Autorität Helmholtz', um ihre Anschauungen für die Naturwissenschaftler anziehender zu machen.⁵³ Diese neue Zeichentheorie der Erkenntnis ist in umfassender Weise von Moritz Schlick in seiner „Erkenntnislehre“ dargestellt worden.⁵⁴

⁴⁹ Hermann v. Helmholtz: Schriften zur Erkenntnistheorie. Herausgegeben von Paul Hertz und Moritz Schlick. Berlin 1921. S. 115

⁵⁰ Ebenda: S. 115

⁵¹ Ebenda: S. 116

⁵² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 225—226

⁵³ Siehe z. B. Moritz Schlick in seinem Vorwort zu Helmholtz' erkenntnistheoretischen Schriften

⁵⁴ Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre. 2. Aufl. Berlin 1925

Danach besteht die Erkenntnis nicht in der Abbildung der objektiven Realität im menschlichen Bewußtsein, sondern in der Zuordnung von Zeichen zu unseren subjektiven Erlebnissen. *Philipp Frank* brachte diesen Standpunkt in einem Vortrag sehr prägnant zum Ausdruck: „Die neue Erkenntnislehre sagt: das System der Wissenschaft besteht aus Zeichen.“⁵⁵ Weiter führte er aus: „Man überzeugt sich gerade bei der physikalischen Erkenntnis sehr leicht, daß sie in der *eindeutigen Zuordnung eines Zeichensystems zu den Erlebnissen besteht*“ (Hervorhebung von mir; A. .K.).⁵⁶

Wenn *Helmholtz* die Wahrnehmungen ihrer Qualität nach auch als Zeichen der Gegenstände ansah, so hielt er die Erkenntnis im ganzen doch für ein „Abbild der Gesetzmäßigkeit in der wirklichen Welt“. Die Neopositivisten aber halten die Erkenntnis und die Wissenschaft in keiner Beziehung für ein Abbild der objektiven Welt. Das Zeichensystem, das den Erlebnissen zugeordnet wird, ist nämlich die Sprache, die ausschließlich nominalistisch aufgefaßt wird und ihrerseits aus Zeichen (Wörtern) und Regeln zur Bildung von Sätzen sowie Umformungsbestimmungen (Syntax) besteht. Nach neopositivistischer Ansicht sind nun sowohl die Zeichen als auch die Regeln und Umformungsbestimmungen frei wählbar. Sie sind angeblich *Konventionen*, die keinerlei Zusammenhang mit der objektiven Welt besitzen. „Hier wird die Auffassung vertreten“, sagte *Carnap*, „daß man über die Sprachform in jeder Beziehung vollständig frei verfügen kann; daß man die Formen des Aufbaus der Sätze und die Umformungsbestimmungen . . . völlig frei wählen kann.“⁵⁷ Da nach der nominalistischen Auffassung der Neopositivisten, die Denken und Sprache faktisch miteinander identifiziert, die Logik in der Syntax der Sprache enthalten ist, sind auch die Gesetze und Regeln der Logik willkürliche Festsetzungen. „*In der Logik gibt es keine Moral*“, schrieb *Carnap* daher. „Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will. Nur muß er, wenn er mit uns diskutieren will, deutlich angeben, wie er es machen will . . .“⁵⁸

Diese neopositivistische Zeichentheorie der Erkenntnis degradiert die wissenschaftliche Erkenntnis zu einem bloßen *Spiel mit Zeichen*. Die Wissenschaft ist danach ein hypothetisch-deduktives Zeichensystem, dessen Aufbau völlig unabhängig von der objektiven Realität betrieben wird.⁵⁹ Diese reaktionäre idealistische Theorie, die mit einem großen Aufwand an logischem Scharfsinn aufgebaut worden ist, führt die Wissenschaft durch ihren unfruchtbaren Zeichenformalismus in die Irre, weil sie ihren Zusammenhang mit der objektiven Realität zerstört. Da die gewöhnliche Sprache, wie sie in der Wissenschaft und im allgemeinen Verkehr der Menschen sich entwickelt hat und benutzt wird, angeblich den Forderungen der logischen Syntax nicht genügt, sehen einige Vertreter des Neopositivismus eine ihrer wichtigsten Aufgaben darin, künstliche Zeichensysteme, sogenannte „Wissenschaftssprachen“ zu entwerfen. Die Unfruchtbarkeit dieser Methode drängt sich sogar bürgerlichen Philosophen auf, die dem Neopositivismus nahestehen. So kritisiert zum Beispiel *Karl Popper*, der früher mit dem Wiener Kreis sympathisierte, in der 1959 erschienenen englischen Ausgabe seines Buches „Logik

⁵⁵ Philipp Frank: Was bedeuten die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre? In: Erkenntnis. Bd. I. 1930/31. S. 141

⁵⁶ Ebenda: S. 141–142

⁵⁷ Rudolf Carnap: Logische Syntax der Sprache. Wien 1934. S. V

⁵⁸ Ebenda: S. 45

⁵⁹ Edgar Zilsel: Bemerkungen zur Wissenschaftslogik. In: Erkenntnis. Bd. III. 1932/33. S. 156

der Forschung“ Carnaps Sprachkonstruktionen in folgenden Worten: „Die Schwierigkeit ihrer Schaffung steht in keinem Verhältnis zu ihrer Effektivität, und praktisch kann keine wissenschaftliche Theorie von einigem Interesse in diesen riesigen Systemen von Einzelheiten ausgedrückt werden. Diese Modellsprachen haben weder in irgend einer Wissenschaft noch im gesunden Menschenverstand (common sense) eine Grundlage. In der Tat, die Modelle der ‚Wissenschaftssprache‘, die diese Philosophen konstruieren, haben nichts zu tun mit der Sprache der modernen Wissenschaft.“⁶⁰ Er erhebt sogar die Anklage, „... daß diese Versuche nicht nur nutzlos waren, sondern daß sie gerade zu der Dunkelheit und Verwirrung beigetragen haben, die in der Philosophie der Wissenschaft vorherrscht.“⁶¹

Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ gibt uns die Grundlage, um den unwissenschaftlichen Charakter solcher idealistischen Theorien aufzudecken und sie gebührend zurückzuweisen. Die materialistische Abbildtheorie wendet sich entschieden dagegen, zwischen Erkenntnis und objektiver Realität, zwischen Abbild und Abgebildetem einen unübersteigbaren Graben zu errichten. Die gesamte Praxis beweist, daß es einen solchen Graben nicht gibt. Wenn die marxistische Erkenntnistheorie behauptet, daß zwischen den Abbildern und den abgebildeten Gegenständen und Beziehungen eine Ähnlichkeit besteht, dann richtet sich diese Formulierung direkt gegen jeden Versuch, aus der Erkenntnis und aus der objektiven Realität zwei wesensfremde Welten zu machen. Positiv bedeutet diese Ähnlichkeit, daß das Abbild den abgebildeten Gegenstand annähernd getreu wiedergibt.

Wie der Erkenntnisprozeß nicht als ein mechanisches Kopieren der objektiven Realität aufzufassen ist, so darf auch die Ähnlichkeit zwischen Abbild und Abgebildetem nicht vereinfacht gesehen werden. Es muß dabei immer berücksichtigt werden, daß die Gegenstände mit ihren Eigenschaften und Zusammenhängen in einem komplizierten Übersetzungsprozeß in ideelle Abbilder transformiert werden. Die Ähnlichkeit zwischen dem Abbild und dem Abgebildeten kann allgemein gesprochen nur darin liegen, daß zwischen den Qualitäten des Abbildes und denen des Abgebildeten eine eindeutige objektive Beziehung besteht, und zwar derart, daß die Qualitäten des Abgebildeten die des Abbildes bestimmen. Diese Ähnlichkeit tritt nicht nur in den verschiedenen Abbildformen (Empfindung, Wahrnehmung, Urteil, Theorie etc.) auf verschiedene Weise in Erscheinung, auch bei den verschiedenen Qualitäten innerhalb einer Abbildform nimmt sie verschiedene Gestalt an.

In den Farbempfindungen beispielsweise zeigt sich die Ähnlichkeit zwischen dem Abbild und dem Abgebildetem darin, daß zwischen der Qualität eines Gegenstandes, Lichtwellen bestimmter Frequenz zu reflektieren, und einer bestimmten Farbempfindung eine gesetzmäßige Beziehung derart besteht, daß die Reflexion von Lichtwellen bestimmter Frequenz eine bestimmte Farbempfindung im menschlichen Bewußtsein verursacht. Die moderne Wissenschaft kann diesen gesetzmäßigen Zusammenhang exakt angeben; er kommt in folgender Tafel zum Ausdruck⁶²:

⁶⁰ Karl R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London 1959. S. 20–21

⁶¹ Ebenda: S. 378

⁶² Nach S. W. Krawkow: *Das Farbensehen*. Berlin 1955. S. 13

Wellenlänge (Millimikron)	Farbe
760	äußerstes Rot
687	Rot
656	Orangerot
589	Orange
580	reines Gelb
527	reines Grün
517	Blaugrün
486	Blau
430	Indigoblau
397	Violett

In der Wahrnehmung, die ein sinnliches Abbild eines ganzen Gegenstandes in seiner äußeren Beschaffenheit und seinen äußeren Beziehungen zu anderen Gegenständen ist, kommt die Ähnlichkeit bereits auf vielfältige Weise zum Ausdruck. In bezug auf die Konfiguration der Gegenstände und ihre elementaren räumlichen Beziehungen kann man von einer Ähnlichkeit im geometrischen Sinne sprechen. Komplizierter wird der Charakter der Ähnlichkeit zwischen Abbild und Abgebildetem im Bereich der rationalen Erkenntnis. In welchem Sinne ist zum Beispiel ein Begriff als gedankliches Abbild des Wesens einer Klasse von Erscheinungen mit diesen Erscheinungen ähnlich? Offensichtlich in dem Sinne, daß die Merkmale des Begriffes die wesentlichen Eigenschaften aller Erscheinungen dieser Klasse ausdrücken. In den Naturwissenschaften, insbesondere wo es sich um hohe Abstraktionsstufen handelt, spielen auch *Zeichen* eine große Rolle. Sie dienen oft dazu, eine Theorie zu formalisieren, was in vielen Bereichen der Naturwissenschaften und der Mathematik absolut notwendig ist. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß diese Zeichen Konventionen sind, die mit der objektiven Realität nichts zu tun haben, denn sie dienen zur Bezeichnung von Abbildern der objektiven Realität. Auch hier, wo die Abbildung der objektiven Realität unter Verwendung von Zeichen erfolgt, gibt es eine Ähnlichkeit zwischen Abbild und Abgebildetem, denn es besteht ein eindeutiger Zusammenhang zwischen den Zeichen und den Eigenschaften der objektiven Welt, welche sie wiedergeben.

Vielleicht ist es möglich, die Ähnlichkeit zwischen der Erkenntnis und der objektiven Realität in allen ihren verschiedenen Formen nach dem Vorschlag von *Georg Klaus* mit dem Begriff der *Isomorphie* zu umschreiben.⁶³ Auf jeden Fall aber ist es notwendig, diese ganze Problematik, insbesondere auch das Problem der Verwendung von Zeichen in der Erkenntnis, auf der Grundlage der Leninschen Abbildtheorie weiter auszuarbeiten. Die von Lenin in „Materialismus und Empiriokritizismus“ entwickelten Gedanken bilden das Fundament, auf dem weitergebaut werden muß.

Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ ist eine unversiegbare Quelle tiefer Ideen. Heute wie vor fünfzig Jahren vermittelt es uns immer wieder neue Einsichten. Es hilft uns im Kampf gegen die bürgerliche Philosophie und den philosophischen Revisionismus. Für die weitere Entwicklung der marxistischen Erkenntnistheorie ist es die wichtigste Grundlage.

⁶³ Georg Klaus: Einführung in die formale Logik. Berlin 1958. S. 275–276

Lenins Kampf gegen den Biologismus in der Geschichtsauffassung

Von GÜNTER HEYDEN (Berlin)

Lenins Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ dient nunmehr seit 50 Jahren dem theoretischen und praktischen Kampf der internationalen Arbeiterklasse für Frieden, Demokratie und Sozialismus. Die gewaltige Bedeutung dieser philosophischen Kampfschrift kann nicht auf philosophische Probleme der Naturwissenschaften oder solche der Erkenntnistheorie reduziert werden. Mehrfach wurde von Lenin auf den untrennbaren Zusammenhang zwischen dem Idealismus in der Erkenntnistheorie und der idealistischen Deutung der Natur sowie der idealistischen Geschichtsauffassung hingewiesen. Aus diesem Grunde ist es verständlich, wenn Lenin in diesem Werk auch zu einigen Grundfragen des historischen Materialismus Bemerkungen machte, die heute noch von aktuellem Interesse sind.

Im Kapitel „Empiriokritizismus und historischer Materialismus“ kritisierte Lenin die Versuche der offenen und versteckten Machisten, Idealismus und Metaphysik in die Geschichtsauffassung einzuschmuggeln. In diesem Zusammenhang untersuchte er die Tendenz der Begründer des Empiriokritizismus Mach und Avenarius, sowie ihrer deutschen und russischen Schüler auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaft. Er zeigte, wie die Lehrmeister des Empiriokritizismus gegen den philosophischen Materialismus und die materialistische Naturwissenschaft überhaupt kämpften, ihre Schüler (Franz Blei, Josef Petzold u. a. in Deutschland, A. Bogdanow, S. A. Suworow u. a. in Rußland) gelegentlich auch größere Streifzüge in das Gebiet der Gesellschaftswissenschaften unternahmen und insbesondere gegen die *materialistische* Gesellschaftswissenschaft und Geschichtsauffassung auftraten. Blei z. B. erklärte der „Metaphysik“ in der politischen Ökonomie den Krieg. Die politische Ökonomie des Marxismus, aber ebenso auch die bürgerlichen ökonomischen Theorien, seien seiner Meinung nach unbiologisch und deshalb unwissenschaftlich und wertlos für die Erkenntnis. Für ihn sind nur solche Theorien wissenschaftlich und für die Erkenntnis wertvoll, die auf biologischer Grundlage aufgebaut sind. Das bedeutet selbstverständlich nichts anderes, als daß alle gesellschaftlichen Erscheinungen durch die Gesellschaftswissenschaft letztlich aus der *biologischen Natur des Menschen* und nicht aus der *Natur der Gesellschaft* zu erklären sind. Auf diese Weise werden an Stelle der gesellschaftlichen Gesetze, die objektiv existieren und die Richtung des sozialen Prozesses bestimmen, Naturgesetze eingeführt. Der Entwicklungsprozeß der ökonomischen Gesellschaftsformation, der sich qualitativ von der natürlichen Entwicklung unterscheidet, wird auf einen *Naturprozeß* reduziert.

Bleis Geschichtsauffassung war keineswegs neu und originell. Karl Marx hatte schon lange vor diesen unfruchtbaren Versuchen F. A. Lange heftig kritisiert,

weil dieser ebenfalls versuchte, die gesamte gesellschaftliche Entwicklung unter ein einfaches biologisches Naturgesetz zu subsumieren, unter die Phrase vom „Kampf ums Dasein“. Bleis Geschichtsauffassung ist nur eine Variante der vielen bürgerlichen naturalistischen Gesellschaftstheorien, die sich allesamt dadurch auszeichnen, daß sie gerade das Gesellschaftliche, die ökonomischen, politischen und ideologischen Verhältnisse der Menschen, nicht aus den spezifischen Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft erklären, sondern aus irgendeiner Seite der natürlichen Sphäre. Diese Sozialtheorien hatten *nach* der Entdeckung des historischen Materialismus *theoretisch* nur den einen Sinn, die Gesellschaft vom Gesellschaftlichen zu entleeren, um *praktisch* die bestehende kapitalistische Ausbeutergesellschaft für alle Ewigkeit zu rechtfertigen und gegen den Ansturm der Arbeiterklasse zu verteidigen. Unnötig, noch besonders hervorzuheben, daß bei einer solchen „quasigelehrten Hanswurstiade“, die soziale Bewegung aus der biologischen zu erklären, alle Begriffe und Gesetze der Biologie zu abstrakten Phrasen werden.

Blei behauptete, „die Theorie von Marx sei ‚unbiologisch‘, sie wolle von keinerlei ‚Vitaldifferenzen‘ und ähnlichen Spielereien mit biologischen Fachausdrücken, die die ‚Wissenschaft‘ des reaktionären Professors Avenarius ausmachen, etwas wissen.“¹ Das ist vollkommen richtig, bemerkte Lenin, es besteht tatsächlich eine Kluft zwischen der Marxschen Theorie und den „biologischen Tändeleien“ der Avenarius, Blei, Bogdanow u. a.

Hatte Blei sich offen als Machist bezeichnet und direkt gegen Marx' Geschichtsauffassung geschrieben, so trat Bogdanow unter der Flagge des Marxismus auf, um den historischen Materialismus zum Vorteil der idealistischen Geschichtsauffassung der Blei, Spencer, Spengler u. a. zu revidieren. Wenn Blei als offener Verteidiger des subjektiven Idealismus sagte, Marx' Lehre sei unwissenschaftlich, weil sie unbiologisch ist, so revidierte Bogdanow sie unter dem Druck der damaligen Professorenphilosophie, indem er sie biologisierte. Er trieb „keineswegs eine marxistische Untersuchung, sondern eine Verkleidung der schon früher durch diese Untersuchung gewonnenen Resultate in das Gewand der biologischen und energetischen Terminologie“.² Aber in dieser Spielerei mit biologischer und energetischer Terminologie ist „auch *nicht ein Quentchen* Marxismus enthalten . . .“³

Bogdanow baute mit Hilfe der Begriffe Kampf ums Dasein, Assimilation und Dissimilation, Auslese, Energie, energetische Bilanz u. a. die qualitative Grenze zwischen Gesellschaft und Natur, zwischen Naturgesetzen und gesellschaftlichen Gesetzen ab und behauptete, daß die gesellschaftlichen Formen zu der umfassenderen Gattung der biologischen Anpassung gehören. Die „Gattung der biologischen Anpassung“ unterteilt sich nach Bogdanow in verschiedene Arten, wobei die gesellschaftliche Art sich von den biologischen Arten der Tierwelt und erst recht von den Arten der Pflanzenwelt durch das *Bewußtsein* unterscheidet. Das entscheidende, wesentliche, bestimmende Merkmal der Gesellschaft ist demnach das Bewußtsein der Menschen. Entsprechend ihrem Bewußtsein richten die Menschen ihre gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Gesellschaftswissenschaft: Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein, ist durch Bogdanow in ihr Ge-

¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. Berlin 1949. S. 308

² Ebenda: S. 319

³ Ebenda: S. 317 (Hervorhebung im Original)

genteil verkehrt worden: So wie das Bewußtsein der Menschen beschaffen ist, so sind auch das gesellschaftliche Sein und die Struktur der Gesellschaft beschaffen. Das ist ein folgerichtiges Ergebnis der Anwendung biologischer Begriffe, die auf gesellschaftlichem Gebiet überhaupt nichts geben können, außer der Ersetzung des Materialismus in der Gesellschaftswissenschaft durch den Idealismus. Das ist jedoch gleichbedeutend mit der Verneinung der Wissenschaft von der Gesellschaft.

Achtzehn Jahre nach dem Erscheinen von „Materialismus und Empirioskritizismus“ und drei Jahre nach Lenins Tod erschien Karl Kautskys Buch „Die materialistische Geschichtsauffassung“ (1927). Der Titel „Biologische Geschichtsauffassung“ hätte den Grundzug dieser seiner Lebensarbeit genauer charakterisiert und den Leser sofort auf die Kluft hingewiesen, die ihn vom Marxismus im allgemeinen und vom historischen Materialismus im besonderen trennt.

Äußerst weitschweifig legte Kautsky in diesem Werk dar, wie er nicht nur in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts von Darwin ausgehend biologisch an die marxistische Geschichtsauffassung herangetreten ist, sondern, und das ist hier von besonderem Interesse, wie es während seines ganzen Lebens sein Bestreben war, die materialistische Geschichtsauffassung in der Biologie, d. h. in einer Naturwissenschaft zu ertränken. „Ich untersuchte, ob die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften mit der der tierischen und pflanzlichen Arten nicht innerlich zusammenhänge, so daß die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet, mit eigenartigen Gesetzen, die aber im Zusammenhang stehen mit den allgemeinen Gesetzen der belebten Natur. *Ich glaube, das gemeinsame Gesetz, dem menschliche wie tierische und pflanzliche Entwicklung unterworfen ist, darin zu finden, daß jede Veränderung der Gesellschaften wie der Arten zurückzuführen ist auf eine Veränderung der Umwelt.* Wo diese sich gleichbleibt, ändern sich auch die Organismen und Organisationen nicht, die sie bewohnen. Neue Formen von Organismen und Organisationen kommen auf durch Anpassung an eine geänderte Umwelt.“⁴

Kautsky offeriert hier zu den oben genannten Bogdanowschen *Arten* „der umfassenden *Gattung* der biologischen Anpassungen“ das „gemeinsame Gesetz“ der gesellschaftlichen, tierischen und pflanzlichen Entwicklung, das Gesetz der „Anpassung an eine geänderte Umwelt“. So wird die gesellschaftliche, tierische und pflanzliche Entwicklung auf ein *gemeinsames Gesetz* zurückgeführt.

Die gesellschaftliche Bewegungsform der Materie, die sich *aus* der biologisch-natürlichen unter ganz bestimmten Bedingungen entwickelt hat, eine höhere Bewegungsform als die biologische ist und sich qualitativ von ihr unterscheidet, wird, wenn dieser wesentliche Unterschied nicht zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen wird, auf die biologische zurückgeführt. Das Spezifische des sozialen Prozesses verschwindet, und das Spezifische der biologischen Bewegung tritt an dessen Stelle. Auf diese Weise wird alles Gerede über die Gesellschaft und ihre Geschichte leere, sinnlose Abstraktion, hohle Phrase.

Die Kritik an Kautskys groß angelegtem Versuch der Biologisierung des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses hat Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ in vollem Umfang vorweggenommen, als er Bogdanow

⁴ Karl Kautsky: Die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin 1927. 2 Bände. Band 2. S. 630/631 (Hervorhebung von mir — G. H.)

wegen ähnlicher theoretischer Spielereien der Preisgabe des Materialismus in der Geschichtsauffassung und des Verrats am Marxismus bezichtigte. Es ist einfach unmöglich und unwissenschaftlich, mit Begriffen und Methoden der Biologie eine beliebige gesellschaftliche Erscheinung oder die Methode der Gesellschaftswissenschaft zu klären. Lenin wies eindringlich darauf hin, „daß die Übertragung der biologischen Begriffe auf das Gebiet der Sozialwissenschaften überhaupt eine Phrase ist. Ob diese Übertragung in ‚guter‘ Absicht geschieht oder zu dem Zweck, falsche soziologische Schlußfolgerungen zu bekräftigen, — die Phrase hört dadurch nicht auf, Phrase zu sein.“⁵

Die „Sucher“ nach dem *gemeinsamen* Entwicklungsgesetz der Gesellschaft und der biologischen Organismen setzen einfach voraus, daß beide Seiten, soziale und biologische Organismen, im wesentlichen identisch sind. Aber das ist keineswegs der Fall. Gesellschaft und biologischer Organismus sind zwei unterschiedliche Wesenheiten, das Biologische geht als ein *unwesentliches* Moment in die Gesellschaft ein, nämlich insofern, als die Menschen auch natürliche Wesen sind. Aber nicht die biologische Natur des Menschen bestimmt den gesellschaftlichen Prozeß, sondern sie selbst ist bestimmt durch den sozialen Prozeß. Darum kann es auch kein gemeinsames biologisches Gesetz der „Anpassung an eine geänderte Umwelt“ geben, welches für Pflanzen, Tiere und Menschen im gleichen Maße gültig ist. Folgt ein biologischer Organismus biologischen Gesetzen, so die Gesellschaft gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen. Da also jedes dieser Gebiete in seiner Bewegung eigenen Gesetzen folgt, sind alle Schlußfolgerungen, die auf der Annahme eines gemeinsamen Entwicklungsgesetzes zustande gekommen sind, oberflächlich und ohne jede Beweiskraft.

Kautskys Gesetz der „Anpassung an eine geänderte Umwelt“ läßt völlig außer acht, daß die Arbeit des Menschen ein qualitativ neues Moment in die Beziehungen zwischen dem menschlichen Organismus und seiner Umwelt hineinbrachte, wodurch jeder Vergleich mit anderen biologischen Formen in gesellschaftlicher Hinsicht, der mehr als eine bloße Metapher sein soll, unzulässig ist. Wenn das „Gesetz der Anpassung“ auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet auch völlig unfruchtbar ist, so war es für Kautsky doch ein willkommenes Mittel, um seine eigene „Anpassung“ an den Kapitalismus theoretisch zu rechtfertigen und die sozialistische Revolution und die Diktatur des Proletariats abzulehnen.

Die Biologie lehrt, daß die Existenz und die Entwicklung eines jeden biologischen Organismus vor allem davon abhängt, *ob* und *wie* sich der Stoffwechsel zwischen Organismus und Umwelt realisieren läßt. Der organische Stoffwechsel ist die allgemeinste und wesentlichste Funktion des Lebens. Jeder biologische Organismus lebt solange, wie es ihm gelingt, aus seiner Umwelt die verschiedenartigen Stoffe aufzunehmen, zu assimilieren und Verfallsprodukte an die Umwelt zurückzugeben, zu dissimilieren. Dieser dialektische Stoffwechselprozeß ist die Grundbedingung allen Lebens, damit auch des menschlichen Lebens. Was jedoch den Stoffwechselprozeß zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umgebung von dem des Tieres (von den Pflanzen wollen wir hier absehen) *grundlegend* unterscheidet, ist die Art und Weise, *wie* Mensch und Tier ihn gestalten.

Das Tier ernährt sich von Stoffen, die ihm die natürliche Umgebung in *fertiger Form* liefert. Um sie erlangen und verbrauchen zu können, wirkt das Tier

⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 320 (Hervorhebung im Original)

direkt mit seinen natürlichen Organen — Krallen, Zähne, Pfoten, Schnabel, Rüssel, Scheren u. a. — auf die Umwelt ein und findet so, entsprechende Bedingungen vorausgesetzt, die notwendigen Nahrungsmittel für die eigene Existenz und für die Aufzucht seiner Nachkommen. Das Tier paßt sich seiner Umwelt elementar, direkt und unbewußt an. Die Entwicklung des Tieres ist die Folge der Anpassungsversuche an neue Umweltbedingungen. *Der Stoffwechselprozeß zwischen Tier und Umwelt ist ein unbewußter Lebensprozeß der ständigen Anpassung an Umweltbedingungen, die den notwendigen Prozeß der Assimilation und Dissimilation gestatten.*

Grundlegend anders gestaltet sich dieser Prozeß beim Menschen. Er wirkt *nicht direkt*, wie das Tier, mit seinen natürlichen Organen — Hand, Arme, Füße, Zähne u. a. — auf die ihn umgebende Natur ein, vielmehr verlängert er seine natürlichen Organe, die seinem Körper angehören, durch von ihm ursprünglich vorgefundene und dann produzierte Organe. Er vervielfacht seine natürlichen körperlichen und geistigen Kräfte, indem er zwischen seinen Organismus und die von ihm benötigten Naturgegenstände künstliche Organe, Arbeitsmittel, vor allem Werkzeuge, einschiebt, mit deren Hilfe er auf die Naturgegenstände einwirkt, sie verändert und nicht darauf wartet, was die Natur ihm in fertiger Form liefert. „Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, *seinem Zweck gemäß*, wirken zu lassen. Der Gegenstand, dessen sich der Arbeiter *unmittelbar* bemächtigt ... ist nicht der Arbeitsgegenstand, sondern das Arbeitsmittel. So wird das Natürliche selbst zum *Organ* seiner Tätigkeit, ein Organ, das er seinen eignen Leibesorganen hinzufügt, seine natürliche Gestalt verlängert, trotz der Bibel.“⁶ In einer Fußnote hierzu gibt Marx folgenden Gedanken Hegels wieder: „Die Vernunft ist ebenso *listig* als *mächtig*. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich *unmittelbar* in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren *Zweck* zur Ausführung bringt.“

Die List besteht überhaupt in der *vermittelnden* Tätigkeit, sagt Hegel, und: der Arbeiter bemächtigt sich *unmittelbar* des Arbeitsmittels, aber er wirkt *nicht unmittelbar* auf den Arbeitsgegenstand ein, sagt Marx. Das Wesen der Frage besteht also in folgendem: Der Mensch wirkt nicht wie das Tier unmittelbar, direkt mit seinen natürlichen Organen auf die Umwelt ein, sondern vermittelt, indirekt, über die Arbeitsmittel. Auf diese Weise bewirkt er eine Formveränderung des Natürlichen entsprechend seinen Zwecken. Der Mensch unterliegt in seiner Entwicklung nicht einem Gesetz der „Anpassung an eine geänderte Umwelt“, sondern er paßt sich die Umwelt an. Er unterwirft sich die Umwelt und steht ihr aktiv gegenüber. *Der Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Umwelt ist ein bewußter, aktiver, zweckgerichteter Prozeß, er ist der spezifisch menschliche Arbeitsprozeß.* Der „Stoffwechsel“ zwischen Mensch und Natur wird vermittelt durch die Arbeit, durch die Produktion materieller Güter. Der *Produktionsprozeß* ist der „Stoffwechselprozeß“ zwischen Mensch und Natur, ist ewige Bedingung aller menschlichen Existenz. In der Produktion, die von Anbeginn an gesellschaftlich betrieben wird, wirken die Menschen auf die Natur ein, verändern sie die Natur, schaffen sie sich entsprechend den Gesetzen der Natur und

⁶ Karl Marx: Das Kapital. Berlin 1957. Bd. 1. S. 187

ihren eigenen Bedürfnissen solche natürlichen Formen, wie sie die Natur nicht fertig liefert.

Durch diese „vermittelnde Tätigkeit“ tritt ein völlig neues Moment in den „Stoffwechselprozeß“ zwischen menschlicher Gesellschaft und Umwelt, was auch die Ursache dafür ist, warum die Gesetze, die der Entwicklung der biologischen Organismen zugrunde liegen, nicht ausreichen, um die Bewegung des sozialen Organismus, der ökonomischen Gesellschaftsformation, zu erklären. Diesen Gedanken betonte Engels mehrfach: „Das Tier bringt's höchstens zum *Sammeln*, der Mensch *produziert*, er stellt Lebensmittel im weitesten Sinn des Worts dar, die die Natur ohne ihn nicht produziert hätte. Damit ist jede Übertragung von Lebensgesetzen der tierischen Gesellschaften so ohne weiteres auf menschliche unmöglich gemacht.“⁷ Durch die Herstellung und den Gebrauch von Arbeitsmitteln unterscheidet sich der Mensch grundlegend vom Tier, und damit erfolgte auch der Übergang von der biologischen zur sozialen Bewegungsform der Materie, vom zoologischen zum gesellschaftlichen Zustand, und gesellschaftliche Gesetze begannen zu wirken. Die biologische Bewegung ist der gesellschaftlichen untergeordnet, wie auch die mechanische, physikalische und chemische. Die gesellschaftliche Bewegung ist von den anderen Formen verschieden, sie enthält sie alle aufgehoben in sich. Somit ist sie die höhere Einheit, die alle übrigen Bewegungsformen der Materie in sich einschließt, sich aber nicht auf sie oder eine einzelne reduzieren läßt. Darum muß man, will man den gesellschaftlichen Prozeß richtig begreifen, vor allem folgendes beachten:

1. Das menschliche Wesen ist nicht ein natürliches, sondern ein gesellschaftliches Produkt. „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁸

2. Es gibt keine metaphysische Trennung des Menschen in ein Wesen der Natur und in ein Wesen der Gesellschaft. Es handelt sich hier um eine dialektische Einheit, in der die gesellschaftliche Seite die bestimmende, wesentliche ist, die ihrerseits auf die biologische einwirkt.⁹

3. Man muß unterscheiden zwischen dem „Stoffwechselprozeß“ Gesellschaft—Natur und dem tatsächlichen Stoffwechsel des menschlichen Organismus mit seiner Umwelt. Letzterer beruht auf dem ersteren, ist abhängig von ihm, jedoch niemals umgekehrt. Der Mensch ist als biologischer Organismus nur lebensfähig, wenn er produziert.

⁷ F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 328

⁸ K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: K. Marx/F. Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Berlin 1952. Bd. II. S. 377

⁹ Diese Auffassung setzt sich z. B. in den letzten Jahrzehnten in der Medizin immer mehr durch. Obwohl es noch Einwände gegen sie gibt, hat sich die Erkenntnis, daß der Zustand des menschlichen Organismus nicht nur ein biologisches Problem ist, ständig gefestigt. Der Arzt kann die Ursachen von Krankheiten des menschlichen Organismus nicht fassen, wenn er vom gesellschaftlichen Wesen des Menschen absieht, wenn er sich für die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen der Mensch lebt und tätig ist, und zwar als Angehöriger einer bestimmten Klasse, nicht interessiert. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen „mischt“ sich in sein biologisches Wesen ein. Hieran kann man auch ersehen, daß es Aufgabe des Arztes nicht nur sein kann, sich nur für die biologische Natur des Menschen zu interessieren, sondern zum Ethos des Arztes gehört untrennbar seine Verantwortung gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen, in die der Mensch gestellt ist. Eine noch häufig anzutreffende Form, sich der Verantwortung gegen-

Man darf demnach den Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht in der natürlichen Sphäre suchen oder in einer solchen abgeleiteten, sekundären Erscheinung wie dem menschlichen Bewußtsein. Marx und Engels schrieben in ihrem Werk „Die deutsche Ideologie“: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“¹⁰

Mit der Produktion der Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse beginnt die Geschichte der Menschheit, der Übergang des Menschen aus dem Tierreich in das Reich der Gesellschaft. Durch diese Tätigkeit verändert er aber nicht nur die Natur, entwickelt er nicht nur seine Produktivkräfte, sondern in Übereinstimmung mit den Produktivkräften und in Abhängigkeit von ihnen verändert sich auch die gesellschaftliche Form, innerhalb derer die Einwirkung des Menschen auf die Natur stattfindet. Die gesellschaftliche Form der Produktion, die Produktionsverhältnisse, bestimmen ihrerseits die Entwicklung des ganzen sozialen, politischen und geistigen Lebensprozesses des Menschen. Durch den Produktionsprozeß und zusammen mit ihm wachsen und entwickeln sich die Fähigkeiten und Erfahrungen der Menschen. Durch die Arbeit haben die Menschen gelernt, sich mit Hilfe von Fahrzeugen schneller fortzubewegen als es das schnellste Tier jemals tun könnte. Sie können sich mit Hilfe von Flugzeugen höher in die Luft erheben als irgendein Vogel, und in absehbarer Zeit, nachdem jetzt schon die ersten künstlichen Planeten die Erde und die Sonne umkreisen, werden die Menschen sogar zu anderen Planeten fliegen. Dazu wird ein biologisches Wesen von sich aus allein niemals in der Lage sein. Der Mensch konnte und kann alle diese Siege über die Natur erringen, ohne seine natürlichen Organe grundlegend zu verändern, ohne *biologisch* ein anderer zu werden, aber er mußte in *sozialer* Beziehung ein anderer geworden sein. Dem Sklaven oder dem Leibeigenen fehlten dazu ebensosehr alle Voraussetzungen, wie ihren Ausbeutern. Der Mensch konnte diese gewaltigen Siege über die Natur erst erringen, als er es verstand, entsprechend dem erreichten Entwicklungsstand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse sowie angespornt durch seine Bedürfnisse, neue künstliche Organe, neue Werkzeuge anzufertigen, die die Kraft seiner natürlichen Organe immer größer werden ließen.

Wer die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft von einer ökonomischen Gesellschaftsformation zu einer neuen, höheren richtig verstehen will, darf sich darum nicht, wie die biologisierenden Soziologen es tun, auf natürlich-biologische Eigenheiten des Menschen konzentrieren, denn dadurch wird gerade von dem, was den Geschichtsprozeß ausmacht, abstrahiert.

über dem sozialen Wesen des Menschen zu entziehen, findet man bei jenen Medizinern, die den Einfluß des Psychischen auf den biologischen Zustand des Menschen wohl berücksichtigen, aber nicht den Einfluß der primären materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, vor allem der Produktionsverhältnisse. Wenn das Psychische, welches gegenüber dem Materiellen sekundär, abgeleitet ist, allein als gesellschaftlicher Einfluß auf die biologische Konstitution des Menschen berücksichtigt wird, ist das im Grunde genommen gleichbedeutend mit der Leugnung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen.

¹⁰ K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 17

Bestimmend für den Grad der Herrschaft des Menschen über die Natur und für die Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist der Entwicklungsstand und der Charakter der Produktivkräfte. Hier liegt die allgemeine Ursache aller gesellschaftlichen Entwicklung.

Auf Kautskys Spielereien mit biologischen Begriffen trifft restlos zu, was Lenin an die Adresse Bleis und Bogdanows gerichtet sagte: „Keine Spur einer konkreten ökonomischen Untersuchung, kein Schimmer von Marxscher *Methode*, der Methode der Dialektik und der Weltanschauung des Materialismus ...“⁴¹ Die alten Ladenhüter der idealistischen Geschichtsauffassung erschienen nur in anderer Form, „mit anspruchsvollerem terminologischem Blech.“ Die verschiedenen Formen der biologischen Geschichtsauffassung waren insbesondere in Deutschland seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts theoretische Grundlage jeder Art von Reaktion. Sie eigneten sich ausgezeichnet zur Begründung und Rechtfertigung der aggressiven Innen- und Außenpolitik des deutschen Imperialismus, Militarismus und Faschismus, allein schon deshalb, weil sie alle Vorgänge in der Gesellschaft durch unabänderliche Naturgesetze zu erklären versuchten. So waren die verderblichen Rassentheorien von Gobineau, Chamberlain, Gumpłowicz, Ratzenhofer, Ammon, Lagarde, Woltmann, Tille, Rosenberg und Hitler, die an Stelle des wirklichen Klassenkampfes den sogenannten Rassenkampf proklamierten, Mittelpunkt der Weltanschauung des deutschen Faschismus und somit die wichtigste theoretische Begründung für die Vernichtung anderer Völker und die Knechtung des eigenen Volkes. Allen Schandtaten des deutschen Imperialismus, von den Nürnberger Gesetzen bis zur Euthanasie, gab der Biologismus eine ideologische Weihe.

Wir brauchen nicht einmal auf die sich häufenden antisemitischen Ausschreitungen in Westdeutschland hinweisen, um zu zeigen, daß der Ungeist der Rassentheorien dort nicht der Vergangenheit angehört. Auch in wissenschaftlichen Arbeiten wird die Qualität des „weißen Mannes“ im Bonner Staat immer wieder betont. Wir denken dabei nicht einmal an solche primitiven Machwerke wie M. Findeisens „Europa stirbt und merkt es nicht“ (Baden-Baden/Frankfurt a. M. 1957), worin er wacker zur Zeugung „weißer Knaben“ auffordert, damit die NATO nicht ohne Nachschub an Soldaten bleibe. Vielmehr denken wir an solche Arbeiten, die bei den bürgerlichen Wissenschaftlern Einfluß besitzen und selbst in soliden wissenschaftlichen Werken Eingang finden. Als Beispiel sei hierfür auf das „Handbuch der Biologie“ verwiesen. In ihm erläutert Hans Weinert unter dem Thema „Die heutigen Rassen der Menschheit“, daß, wenn es keine „weiße Rasse“ gegeben hätte, es heute keine Technik, keine Wissenschaft geben würde und die Menschen noch mit Pfeil und Bogen, mit Speer und Schleuder umherziehen würden. Ebenso sei die Kern- oder Atomphysik ein Wissenschaftsgebiet „weißer Menschen“. Es hängt „nur davon ab, wann wir den anderen Rassen erlauben, auch diese neueste Form wissenschaftlicher Technik anzuwenden. Wir können also annehmen, daß all diese Errungenschaften mit der Bildung der ‚weißen Rasse‘ zusammenhängen.“ Wenn Angehörige anderer Rassen auch mal etwas in der Geschichte geleistet haben, so ist das nach Meinung Weinerts ganz zufällig, vereinzelt und für die Entwicklung der Menschheit ganz unbedeutend. Er verliert kein Wort über den Zusammenhang zwischen ökonomischer und wissen-

⁴¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. S. 318

schaftlicher Entwicklung, sondern die biologischen Eigenschaften der Menschenrassen werden von ihm als entscheidendes Kriterium in den Vordergrund gerückt.¹²

Unter dem Eindruck des epochemachenden Darwinschen Werkes „Über die Entstehung der Arten“ ist eine ganze soziologische Richtung unter dem Namen „Sozialdarwinismus“ entstanden. Unter Verwendung falsch angewandter und halb verdauter Begriffe der Darwinschen Lehre wurden von den Vertretern dieser Richtung Systeme und Systemchen entwickelt, die sich allesamt dadurch auszeichneten, daß sie der Gesellschaftswissenschaft absolut nichts geben konnten, einer reaktionären imperialistischen Politik jedoch um so mehr.

Hatte die bürgerliche Gesellschaftswissenschaft nach der Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus, dessen Kernstück die Lehre vom Klassenkampf und der Diktatur des Proletariats ist, in Reaktion auf ihn überall nur *Einheit, Harmonie, Gleichgewicht* in Natur und Gesellschaft, vor allem zwischen Arbeit und Kapital, gesehen, so änderte sich dies in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die bürgerlich-apologetischen Lehren von der Harmonie zwischen Arbeit und Kapital waren durch die Entwicklung des Klassenkampfes, der besonders in Deutschland scharfe Formen annahm (Sozialistengesetz usw.), ad absurdum geführt. Der tiefe antagonistische Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat offenbarte sich überall in heftigen Klassenschlachten. In dieser Situation erschienen die verschiedenen bürgerlichen Harmonielehren einfach lächerlich, sie wurden unhaltbar und konnten die ideologischen Bedürfnisse der Bourgeoisie nicht mehr ausreichend befriedigen. Kaum war Darwins Werk erschienen und seine Ausdrücke „Kampf ums Dasein“ und „natürliche Auslese“ bekannt geworden, wurden sie von den Apologeten des Kapitals gierig aufgegriffen und auf die Gesellschaftswissenschaft übertragen. Hatten sie vorher überall nur Einheit und Harmonie zwischen Arbeit und Kapital gesehen, so sollte jetzt überall in der Gesellschaft nur noch Kampf sein, aber nicht Klassenkampf auf ökonomischer Grundlage, sondern ein vom ökonomischen und sozialen Inhalt entleerter Kampf ums Dasein auf biologischer Grundlage. Entweder Einheit oder Kampf, so stand für die antidialektischen Verteidiger des Kapitalismus die Frage, und wenn schon Kampf, dann auf keinen Fall Klassenkampf, sondern Rassenkampf und Kampf zwischen den Staaten und Nationen. Die wirkliche Dialektik der Einheit und des Kampfes der Gegensätze, in der die Einheit relativ, vorübergehend, der Kampf aber absolut ist, nicht zeitweilig, nicht vorübergehend, wurde auf diese Weise von den Sozialdarwinisten durch willkürlich konstruierte Zusammenhänge ersetzt. Nachdem sie die wirklichen ökonomischen und sozialen Verhältnisse der Menschen aus ihrer Pseudowissenschaft entfernt hatten, konnten sie jede beliebige gesellschaftliche Erscheinung, wie Lenin sagte, mit einem biologisch-soziologischen Etikett versehen, „aber nichts ist auch unfruchtbarer, scholastischer, toter als diese Betätigung“.¹³

So erklärten z. B. der deutsche Geograph und Zoologe Friedrich Ratzel (1844 bis 1904), der schwedische Staatsforscher und Pangermanist Rudolf Kjellén (1864–1924) und der Ideologe des deutschen Nazifaschismus Karl Haushofer (1869–1946) in Anlehnung an die sogenannte „organische Soziologie“ der

¹² Handbuch der Biologie. Bd. 9. S. 227

¹³ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 319

Spencer, Spengler, Schäffle usw. den Staat für einen biologischen Organismus. Dieser sei wie alle anderen Lebewesen ebenfalls in seiner Bewegung den Gesetzen der Biologie unterworfen. Zur Bewegung des Staates gehöre u. a. auch sein Wachstum. Wie jeder biologische Organismus geboren wird, die Stufe der Reife erreicht, alt wird und schließlich stirbt, so auch der Staat. Wachstum des „biologischen Organismus Staat“ ist als Ausdehnung der Grenzen, der „Haut des Staates“, aufzufassen. Da diese Art „Wachstum“, d. h. Eroberung fremder Gebiete, natürlich nicht ohne den Widerstand des Staates, der vom „Wachsenden“ geschluckt werden soll, vor sich geht, ist der Krieg als Kampf ums Dasein der Staaten die *natürliche* Folge dieser Entwicklung. So schrieb Kjellén: „Aus eigener Lebenskraft und durch die Gunst der Konjunkturen, in ständigem Wettbewerb miteinander, also im Kampf ums Dasein und durch eine natürliche Auslese stehen sie auf der Erdoberfläche da. Wir sehen sie hier geboren werden und aufwachsen. Wir sehen sie auch wie andere Organismen welken und sterben. Sie sind also Formen des Lebens; unter allen Lebensformen auf dieser Erde die imposantesten.“¹⁴ Die biologische Staatsauffassung wurde unter der Herrschaft des deutschen Faschismus zur offiziellen Staatswissenschaft erklärt. Sie bildete eine der wichtigsten theoretischen Grundlagen für die aggressiven Forderungen nach „Lebensraum“ für den deutschen Imperialismus.¹⁵ Durch ihre Lehre, daß das Wachstum des Staates territoriale Ausdehnung bedeute und der Krieg ein Naturgesetz sei, war die biologische Staatstheorie den Nazis bei der Vorbereitung und Durchführung des zweiten Weltkrieges sehr willkommen. Und Karl Haushofer bezeichnete 1941, als die deutschen Militaristen und Faschisten große Teile Europas unterjocht hatten, diese Verbrechen als „eine machtvolle Offenbarung des ‚Gesetzes der wachsenden Räume‘, mit ihnen einen Durchbruch zu großräumiger Neuordnung Europas“.¹⁶

Obwohl die biologische Staatsauffassung mit dem faschistischen Staat, dessen Leitstern sie war, ein Fiasko erlebte und sich als verbrecherische Lehre erwies, spukt sie in Westdeutschland noch immer umher. Mit dem Ungeist der dort offiziell betriebenen Eroberungs- und Revanchepolitik, durch die das ganze öffentliche Leben immer mehr vergiftet wird, ist auch sie ein Glied der psychologischen Kriegsführung gegen die Deutsche Demokratische Republik und die anderen sozialistischen Länder. Wie Walter Ulbricht vor der Volkskammer am 21. Januar 1959 erklärte, geben sich „die alten Hitlerschen Spezialisten der Revanche- und Eroberungsvorbereitungen und einige Nachwuchskräfte, die jetzt ihre Aufträge von Adenauer und Strauß erhalten . . . nicht einmal Mühe, neue Methoden zu ersinnen“.¹⁷ Ähnlich wie bei Hitler werden die organische Staatslehre, die Rassen doktrin und andere Varianten des Biologismus verbreitet.

Besonders eifrig betätigt sich hierbei wieder der berüchtigte Autor des faschistischen Machwerkes „Volk ohne Raum“, Hans Grimm. In seiner groß angelegten Rechtfertigung des barbarischen deutschen Faschismus und aller seiner Greuel taten, sowie der Vorbereitung eines neuen Völkermordens durch die deutschen Militaristen und Revanchisten, muß wiederum die „biologische Geschichtsauf-

¹⁴ R. Kjellén: Der Staat als Lebensform. Berlin 1924. S. 37/38

¹⁵ Zur biologischen Staatsauffassung und zur faschistischen Lebensraumtheorie siehe: G. Heyden: Kritik der deutschen Geopolitik. Berlin 1958

¹⁶ Karl Haushofer: Wehr-Geopolitik. Berlin 1941. S. 176

¹⁷ W. Ulbricht: Für deutsche Politik in Deutschland. In: Neues Deutschland vom 22. 1. 1959

fassung“ erhalten. Sie soll das Feigenblatt abgeben, hinter dem die heutigen Ostlandritter ihre verbrecherischen Ziele vor dem deutschen Volk verbergen können. Nach Grimms Meinung hat „die ganze europäische Geschichtsschreibung seit dem Jahrhundertanfang vor allem deshalb versagt, weil sie vor lauter Befangenheit in den politischen und staatsnationalistischen Dingen blind blieb gegenüber den erkennbar werdenden biologischen und natürlichen Vorgängen und Entwicklungen in aller Welt, bei denen nichts als der Daseinskampf gilt. Und vor denen es nur ein Verbrechen freilich geben kann, daß die Erkennenden und Wissenden ihre Augen bewußt verschließen und nicht eingreifen.“¹⁸ Die großen biologischen und natürlichen Vorgänge, die die Entwicklung der Geschichte der Menschheit immer mehr bestimmen, sind nach Grimm „die sprunghafte, maßlose und von der Natur freilich nicht beabsichtigte Vermehrung der Menschen“, und „solange diese Vermehrung der Menschen mit allen ihren Ursachen und Begleiterscheinungen und Folgen nicht jeder Geschichtsschreibung unserer Zeit erklärend zugrunde gelegt wird, stellt sich die Geschichtsschreibung als Propagandawerk dar . . .“.¹⁹

Auch Grimm könnte mit Bleis Worten sagen: Alle bisherige Geschichtsschreibung ist unbiologisch und deshalb unwissenschaftlich und für die Erkenntnis wertlos. Grimm versucht seine reaktionären politischen Schlußfolgerungen — die ganz im Sinne Hitlers waren und heute denjenigen Adenauers und Strauß' entsprechen — theoretisch zu begründen, indem er der biologischen Bevölkerungslehre des Pfaffen Malthus neues Leben einzuhauchen versucht. Nicht anders verhält es sich mit den Bevölkerungslehren Ernst Wagemanns. Bei ihm heißt es: „Wenn das Bevölkerungswachstum einen bestimmten Punkt erreicht, entstehen nämlich plötzliche Hemmungen in der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie bilden soziale und politische Gefahrenherde. Man kann geradezu von kritischen Punkten der Bevölkerungszunahme sprechen. Als ob es sich um Wachstumsschmerzen des Kollektivs handele, treten unter solchen Umständen Revolutionen, Kriege und ähnliche Eruptionen auf.“²⁰ So einfach ist das. Auf alle gesellschaftlichen Erscheinungen, wie Revolutionen, Kriege, Krisen, Klassenkampf usw. wird einfach ein biologisches Etikett geklebt und jede konkrete Fragestellung ist unmöglich gemacht. Durch diesen konstruierten Zusammenhang zwischen Bevölkerungswachstum und Revolutionen, Kriegen etc. wird die eigentliche gesellschaftliche Problematik, die ökonomische und soziale Sphäre aus der Geschichtsauffassung entfernt. Die Gesellschaft wird leer, inhaltlos, ohne Klassen und Klassenkampf, eine Summe biologischer Wesen mit individuellen natürlichen Unterschieden. Neben Grimm und Wagemann treten, wenn auch mit unterschiedlicher Fragestellung Burgdörfer, Wirsing, Vogl und die Amerikaner Vogt und Cook, deren Bücher in Westdeutschland weit verbreitet sind, mit biologischen Bevölkerungslehren an die Öffentlichkeit.

Großen Umfang hat in Westdeutschland die Literatur zur sogenannten philosophischen Anthropologie angenommen. Auch diese Richtung ist eine Variante des Biologismus. Arnold Gehlen, dessen Werk eine zentrale Stellung in dieser unfruchtbaren Schule einnimmt, hält eine Gesamtauffassung „des Menschen“, der in Wirklichkeit nirgends existiert, keiner Klasse angehört und dessen Wesen

¹⁸ Hans Grimm: Warum — Woher — Aber wohin? Lippoldsberg 1954. S. 206

¹⁹ Ebenda

²⁰ Ernst Wagemann: Welt von morgen. Düsseldorf 1952/1953. S. 74

talistischen Gesellschaft ist, sondern sie entwickeln das materielle und kulturelle Leben in einem Tempo, wie es in früheren Zeiten einfach unvorstellbar war. Heute tritt dieser Kampf in eine neue Epoche ein, in die Epoche des allumfassenden kommunistischen Aufbaus in der Sowjetunion. Der XXI. Parteitag der KPdSU hat vor der Menschheit noch einmal die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus und vom Sozialismus zum Kommunismus hervorgehoben und die grandiose Perspektive eines friedliebenden Lebens in Glück und Wohlstand gezeigt. Wovon die besten Menschen in Jahrhunderten nur träumen konnten, das wird heute gesellschaftliche Realität. Die gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Zeit widerlegt alle biologistischen Auffassungen vom Wesen der menschlichen Gesellschaft und bestätigt zugleich die Wahrheit der von Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ verteidigten und vertieften materialistischen Geschichtsauffassung.

Alexander von Humboldt — Wissenschaftler und Humanist

Zu seinem 100. Todestag

Von GERHARD HARIG (Leipzig)

Alexander von Humboldt lebte in einer Zeit großer Veränderungen auf politischem und ökonomischem Gebiet sowie einer bedeutenden Entwicklung der Naturwissenschaft und Technik. Er war 20 Jahre alt, als die Französische Revolution von 1789 ausbrach. Als er von seiner amerikanischen Forschungsreise nach Paris zurückkehrte, wurde Napoleon zum Kaiser gekrönt. Erst im Alter von 58 Jahren übersiedelte er von dort endgültig nach Berlin, wo er die Märztage von 1848 noch um 11 Jahre überlebte. Er hat als angehender Naturforscher Galvani und Volta in Italien aufgesucht und noch die Entdeckung des Prinzipes von der Erhaltung der Energie erlebt. Humboldt trat seine amerikanische Forschungsreise auf einem Segelschiff an und fuhr selbst noch mit der Eisenbahn zwischen Berlin und Potsdam. Er konnte sich auf seinen Forschungsreisen noch nicht der Photographie bedienen, ist aber selbst im hohen Alter photographiert worden.

Alexander von Humboldt ist schon zu Lebzeiten eine anerkannte wissenschaftliche Autorität gewesen, dessen Stellungnahme zu den politischen und kulturellen Ereignissen und Mächten seiner Zeit viel beachtet wurde und dessen Wirken in breite Kreise drang. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß er selbst von vielen Seiten angesprochen wurde und als Persönlichkeit wie als Wissenschaftler zwischen den Parteien und Strömungen seiner Zeit in eine schwierige und zwiespältige Lage geriet. Der Verehrung, die er in breiten Kreisen der an Natur und Naturforschung Interessierten genoß, stand der Haß der Reaktion und des Klerus gegenüber, die ihn als ihren Gegner erkannten, und die Skepsis der revolutionären Kräfte, die ihm mangelnde Konsequenz vorwarfen. Seine wissenschaftlichen Leistungen wurden und werden allgemein hoch geschätzt, liegen aber gleichzeitig am Rande der Entwicklung der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert und erfahren teilweise erst heute neues Verständnis. Es ist der Zweck der vorliegenden Arbeit, diese mit Humboldts Leben und Wirken verbundenen Fragen vom Standpunkt des historischen Materialismus aus einer Erklärung näherzuführen.

I

Alexander von Humboldt, der 1827 als Kammerherr des preußischen Königs endgültig nach Berlin übersiedelte, ist dort zweifellos in eine schwierige und zwiespältige Lage geraten. Schon in den letzten Jahrzehnten seines Lebens tauchen für ihn Bezeichnungen wie „Hofdemokrat“ u. ä. auf. In neueren Biographien

außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse liegt, für möglich.²¹ Hauptanliegen der philosophischen Anthropologie ist es, nach dem zu suchen, was der „Mensch als solcher“, unabhängig von der Gesellschaft, von den Völkern, den Zeiten, den Rassen usw. ist. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen wird von dieser Schule ignoriert, übrig bleibt ein biologisch-natürliches Wesen, welches in Wirklichkeit ohne Gesellschaft überhaupt nicht zu bestehen vermag. Dieses abstrakte Wesen gibt dann die Grundlage ab für die verschiedenartigsten willkürlichen theoretischen Konstruktionen mit einem reaktionären sozialen Inhalt. Dem Tier gegenüber, meint Gehlen, „ist der Mensch als Naturwesen gesehen hoffnungslos unangepaßt. Er ist von einer einzigartigen . . . biologischen Mittellosigkeit, und er vergütet diesen Mangel allein durch seine *Arbeitsfähigkeit* oder Handlungsgabe, d. h. durch Hände und Intelligenz . . .“²² Abgesehen davon, daß für Gehlen Arbeit und Handlung identisch sind, der Bedriff Handlung Zentralglied seiner Anthropologie ist, er auch die sportliche Tätigkeit, das Spiel des Kindes u. a. m. umfaßt, ist sein „d. h.“ sehr wichtig. Durch Hände und Intelligenz vergütet der Mensch, wie Gehlen lehrt, seine biologische Mittellosigkeit. Nun gehören die Hände des Menschen jedoch zu den „seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräften“²³, zu den natürlichen Organen des Menschen, und die Intelligenz, im Sinne Gehlens gleich Erkenntnis, ist als Prozeß auch an ein menschliches Organ, an das Gehirn gebunden. Ihr Produkt jedoch ist richtige oder falsche Widerspiegelung objektiver Dinge und Erscheinungen, also nicht primäre menschliche Tätigkeit, sondern sekundäre.

Ebenso wie Alois Dempf in seiner „Theoretischen Anthropologie“ um das Verständnis „des geistigen und überzeitlichen Menschenseins“ sich bemüht und eine „Theorie der einheitlichen menschlichen Natur“ zu entwickeln versucht, genauso sind auch all die anderen Versuche der Litt, Brandenstein, Scheler, Hengstenberg, Feierabend etc. von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil ihre methodische und theoretische Ausgangsposition der objektiven Realität des Menschen nicht Rechnung trägt. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist bei Gehlen und Co. ein biologischer und bestenfalls ein physiologischer. Aber das wirklich entscheidende Merkmal des Menschen, das Moment „der vermittelnden Tätigkeit“, der Herstellung und Benutzung von Organen, die nicht direkt dem natürlichen Organismus des Menschen angehören, verschwindet und damit verschwindet auch zugleich das, was den Menschen zum Menschen macht. Die Auffassung der bürgerlichen philosophischen Anthropologie vom Menschen hat mit dem wirklichen Menschen nichts zu tun, weil sie von einem Menschen handelt, der außerhalb der Gesellschaft leben kann. Die ganze Geschichte der Menschheit kennt aber einen solchen Menschen nicht. Marx und Engels haben sich schon im „Manifest der Kommunistischen Partei“ über diejenigen lustig gemacht, die über *das* menschliche Wesen spekulierten, die „statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit, und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört.“²⁴

²¹ Siehe Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. 5. Auflage. Bonn 1955

²² Ebenda: S. 35

²³ K. Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 185

²⁴ K. Marx/F. Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. I. S. 47

Die hier angeführten Beispiele des Biologismus zeigen uns zweierlei. Einmal wird sehr deutlich, daß die heutige bürgerliche Philosophie und Geschichtsauffassung im Grunde genommen unfähig ist, auch nur einen einzigen neuen Gedanken zu bieten. Vor über 100 Jahren, als das Proletariat als selbständige Kraft in die geschichtliche Arena trat und in den Kampf um die politische Macht eingriff, hatte die Totenglocke der bürgerlichen Philosophie und Soziologie geschlagen. Seit dieser Zeit bemühen sich die Ideologen der Bourgeoisie unter dem Mäntelchen einer neuen Terminologie, neuer „Ismen“, den abgegriffensten Plunder aufzutischen. Die Einschätzung der soziologischen Streifzüge der Empiriokritikisten durch Lenin trifft genau das Wesen der heutigen bürgerlichen Soziologie: „Ein prätentioses Gewand aus sophistischen Schrullen, ausgetüftelte Kniffe der Syllogistik, raffinierte Scholastik — mit einem Wort, es ist dasselbe in der Soziologie wie in der Erkenntnistheorie, der gleiche reaktionäre Inhalt hinter dem gleichen marktschreierischen Aushängeschild.“²⁵

Zum anderen ist ersichtlich, daß Lenins Kritik am Biologismus keinesfalls nur historische Bedeutung besitzt. Die Deutung gesellschaftlicher Erscheinungen mittels biologischer Begriffe und Gesetze, wie auch die Anwendung von biologischen Methoden ist gegenwärtig noch eine häufig anzutreffende Erscheinung der bürgerlichen Apologetik. Die soziale Funktion der bürgerlichen Geschichtsauffassung besteht in der Rechtfertigung des kapitalistischen Privateigentums an den Produktionsmitteln, der Ausbeutergesellschaft mit ihrer Krisen- und Kriegsgefahr, und vor allem des Militarismus und Revanchismus. Die biologische Geschichtsauffassung kann diese Funktion sehr gut erfüllen, weil sie, indem sie der gesellschaftlichen Bewegung biologische Gesetze unterschiebt, alle ökonomischen und sozialen Verhältnisse der Menschen aus der Gesellschaftswissenschaft verschwinden lassen kann. Die tatsächliche gesellschaftliche Entwicklung von der Urgemeinschaft über die Sklaverei, den Feudalismus, den Kapitalismus zum Sozialismus — Kommunismus aber hat nichts Wesentliches mit der biologischen Natur des Menschen zu tun, sondern ist die Folge der Entwicklung des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. Das Verhältnis zwischen Bourgeoisie und Proletariat stammt nicht aus der Natur und ebenso wenig ist es ein gesellschaftliches Verhältnis, das *allen* Gesellschaftsepochen gemein wäre, aber es ist ein gesellschaftliches Verhältnis, entstanden auf ganz bestimmter historischer Entwicklungsstufe, als notwendiges Produkt der Entstehung des Privateigentums an Produktionsmitteln und der damit zusammenhängenden Spaltung der Gesellschaft in Klassen.

Heute geht es den bürgerlichen Ideologen selbstverständlich vor allem darum, die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus zu leugnen und den Klassenkampf der Arbeiterklasse, der auf die Errichtung der Diktatur des Proletariats und der klassenlosen Gesellschaft gerichtet ist, für „unnatürlich“, „unorganisch“ zu erklären. Aber die Geschichte richtet sich nicht nach den Vorstellungen und Wünschen der bürgerlichen Ideologen. Der Kampf der Arbeiterklasse hat schon auf einem Drittel der Erde zum endgültigen Sieg über den Kapitalismus geführt. Rund eine Milliarde Menschen des sozialistischen Weltsystems haben eine Gesellschaftsordnung geschaffen, die nicht nur frei von Überproduktionskrisen, Arbeitslosigkeit, Hunger u. a. Erscheinungen der kapi-

²⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 312

trifft man Formulierungen wie „Kompromiß mit einem König“¹, „Im Zwielficht von Fortschritt und Reaktion“² und dergleichen mehr. Zur Erklärung und Deutung dieser Zwielfältigkeit wird dabei auf Humboldts Charakter eingegangen, in dem eine gewisse Eitelkeit zweifellos hervortritt, und werden Graphologen und Psychologen bemüht. De Terra versteigt sich sogar zu der Annahme homosexueller Neigungen, um das Rätsel, das Humboldt seinen Biographen aufgibt, zu lösen. Zweifellos gehen solche psychologische Deutungsversuche am Kern der Sache vorbei. Näher an den Kern kommen schon die Hinweise auf Humboldts wirtschaftliche Situation. Humboldt hat sein Vermögen von knapp 100 000 Taler für die Forschungsreise und die anschließende Veröffentlichung der dabei gewonnenen Resultate nach seinen eigenen Angaben verbraucht und die sich ihm als preußischer Kammerherr bietende Gelegenheit wirtschaftlicher Sicherung ergriffen. Aber auch das allein genügt nicht, denn Humboldt hatte auch nach Verbrauch seines Vermögens noch andere Existenzmöglichkeiten und war niemals völlig mittellos. Um die wahren Zusammenhänge zu verstehen, ist es deshalb notwendig, Humboldts gesellschaftliche Lage nicht allein von der ökonomischen Seite her zu betrachten, sondern auch in bezug auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse, d. h. es ist notwendig, die Frage nach seiner sozialen Herkunft und Stellung aufzuwerfen.

Humboldt stammt aus adeligen Kreisen und hat sich von der Aristokratie niemals, auch nicht in den Jahren seiner größten wissenschaftlichen Erfolge, wirklich gelöst. Die Humboldts gehören nicht dem alten unabhängigen Landadel an, der seine Geschlechter und Besitzungen auf die Zeit vor den Hohenzollern zurückführt, sondern sie gehören zu dem neuen Hofadel, der mit dem absoluten Fürstentum aufkommt. Humboldts Vater war Kammerherr am Hofe Friedrich II. Er hat sich im Geburtsjahr Alexanders vom Hofdienst zurückgezogen und ist noch sieben Jahre vor seinem König (1779) gestorben. In der Familienchronik ist als besonderes Ereignis vermerkt, daß er als Adjutant des Herzogs von Braunschweig mit Friedrich II. mehrfach persönlich in Berührung kam. Landbesitz und Reichtum der Humboldts stammen von der Mutter der beiden berühmten Brüder, die als Witwe des Hauptmanns Ernst von Hollwede und Tochter des Direktors der Ostfriesischen Kammer Johann Georg Colomb einen bedeutenden Grundbesitz in ihre zweite Ehe einbrachte. Eben durch seine Verbindung zum Hof stand der neue Adel den Ideen der Aufklärung sowie der Kunst und der Wissenschaft aufgeschlossener gegenüber als der Landadel, und es mag diesen Einflüssen in Verbindung mit der Abstammung seiner Mutter aus einer französischen Emigrantenfamilie zuzuschreiben sein, daß die beiden Brüder Humboldt in dem kleinen Kreis der sogenannten „Berliner Aufklärung“ verkehrten, dem u. a. eine Reihe reicher und gebildeter jüdischer Familien angehörte. Der gesellschaftliche Widerspruch kommt deutlich zum Ausdruck, wenn Henriette Herz, die gefeierte Schönheit dieses Kreises, davon erzählt, daß Alexander Briefe an sie in hebräischen Buchstaben geschrieben, aus „Schloß Langweil“ datierte und hinzufügt: „In Briefen, deren Inhalt jedem zugänglich gewesen wäre, kundzugeben, man unterhalte sich besser in Gesellschaft jüdischer Frauen als auf dem Schlosse der Ahnen, war damals für einen jungen Edelmann doch nicht ganz

¹ Helmut de Terra: Alexander von Humboldt und seine Zeit. Wiesbaden 1956

² Herbert Scuria: Alexander von Humboldt — sein Leben und Wirken. 1. Auflage. Berlin 1955

unbedenklich.“³ Eine entsprechende Einstellung der Familie Humboldts verrät die Auswahl der Hauslehrer, denen die Erziehung und Ausbildung der beiden Knaben anvertraut wurde. Es waren junge Männer, die die Ansichten Rousseaus und fortschrittliche pädagogische Prinzipien vertraten, und Gymnasiallehrer, die in Berlin durch ihre Bildung und Weltoffenheit hervortraten. In diesen Kreisen konnte Alexander von Humboldt zwar die großen Ideen einer freilich hoffähig gewordenen Aufklärung aufnehmen als geeignete Voraussetzung, um ihn später zu einem „Anhänger der Ideen von 1789“ werden zu lassen, wie er sich selbst gern nannte. In diesen Kreisen entwickelte sich ebenso seine Neigung zu wissenschaftlicher Arbeit. In diesen Kreisen aber fand er keine Verbindung zur werktätigen Bevölkerung. Humboldt hat diese Isolierung von den Werktätigen zeit seines Lebens nicht überwunden und wohl nicht einmal als einen Mangel empfunden. Von Natur aus ein geselliger Mensch, hat er sich zwar keineswegs in eine Einsamkeit zurückgezogen, sondern in Paris und in Berlin lebhaft an dem geselligen Treiben der Salons und des Hofes sowie der Akademien und Gelehrtenkreise teilgenommen, alles aber was außerhalb dieser begrenzten Kreise lag, blieb ihm fremd. Bürgerlich-kapitalistisches Profitstreben lag ihm ebenso fern, wie ein Verständnis für den Charakter der Lohnarbeit, obwohl er als Bergbeamter später Gelegenheit hatte, sie kennenzulernen, die Bergleute als eine „arbeitsame Menschenklasse“ rühmte und sogar Schulen für sie einrichtete. Humboldt hat mit dem Adel nicht gebrochen und ist nicht auf die Positionen des Bürgertums oder gar der Arbeiterklasse übergegangen. Humboldt hat sich dem regierenden preußischen König gegenüber stets verpflichtet gefühlt und wie so viele seiner Zeitgenossen von ihm die Einführung demokratischer Neuerungen erwartet. Noch Anfang 1850, nach dem Scheitern der revolutionären Bewegung von 1848, beschwört er König Friedrich Wilhelm IV., freilich vergeblich, einer konstitutionellen Monarchie zuzustimmen. Sowohl vor, wie vor allem nach seiner Amerika-reise und bis ins späte Alter ist er in diplomatischer Mission des preußischen Königshauses oder als sein repräsentativer Vertreter im Ausland tätig gewesen. Er hat seinen König zu den Gipfelkonferenzen seiner Zeit begleitet. In seinen Briefen finden sich zahlreiche Äußerungen, die von seiner Freude über Anerkennungen und Ehrungen zeugen, die ihm vom preußischen König oder vom russischen Zaren zuteil wurden.

Trotzdem stand Humboldt dem Volk nicht adelsstolz gegenüber. An den Idealen seiner Jugend, den hohen Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit des Jahres 1789 hat er bis zu seinem Tode festgehalten und jede Form von Privilegien, seien es die eines Standes, einer Rasse, einer Nation oder eines Glaubens, abgelehnt und bekämpft. Er ist für die Emanzipation der Juden und für die Abschaffung der Sklaverei eingetreten, wo immer er ihnen begegnete. In einer Zeit, in der die Anschauungen von der Überlegenheit der weißen Rasse allgemein waren, und die Existenz von Kolonien eine Selbstverständlichkeit schien, finden wir bei ihm auch nicht eine Zeile, die eine solche Kolonialideologie verriete. Den Übergang der von ihm besuchten Länder zu politischer Unabhängigkeit, der in den beiden Jahrzehnten nach seiner Reise erfolgte, hat er von ganzem Herzen begrüßt. Mit Bolivar, dem Führer der südamerikanischen Unabhängigkeitsbewegung, verband ihn persönliche Freundschaft. Höher als alle Privilegien stand ihm

³ Karl Bruhns: Alexander von Humboldt — eine wissenschaftliche Biographie. 1. Bd. Leipzig 1872. S. 49

der Mensch und in den Menschen setzte er ein unbegrenztes Vertrauen. Zugleich allerdings verstand er den Menschen abstrakt im Sinne des idealistischen deutschen Humanismus. In seinen Schriften spricht Humboldt fast durchweg von der Menschheit oder dem Menschengeschlecht, selten von der menschlichen Gesellschaft. Dem „vielfach gestalteten, mit schaffender Geisteskraft begabten, sprach-erzeugenden Menschengeschlecht“⁴ setzte er in Übereinstimmung mit den Ansichten und Worten seines Bruders Wilhelm als einem „zur Erreichung eines Zweckes bestehenden Ganzen“ hohe Ziele „auf unbestimmte Erweiterung seines Daseins“ — aber er übersah die inneren Gegensätze und Widersprüche in der menschlichen Gesellschaft. Zeit seines Lebens ist ihm die Erkenntnis, daß „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft die Geschichte von Klassenkämpfen ist“, wie es im Kommunistischen Manifest heißt, verschlossen geblieben und hat er zu den verschiedenen sozialistischen Bestrebungen und Richtungen seiner Zeit überhaupt keine Beziehung gehabt, lagen sie vollkommen außerhalb seines Gesichtskreises. Dieses Unvermögen, die Triebkräfte des gesellschaftlichen Lebens zu erkennen, beraubte Humboldt der Möglichkeit, sich bei der Durchsetzung seiner demokratischen Ideale auf die fortschrittlichen gesellschaftlichen Kräfte zu stützen und beschränkte seinen Gesichtskreis auf die Sphäre eines abstrakten, fast möchte man sagen, utopischen Humanismus.

Dieser Humanismus erwies sich dann notwendigerweise leider beim Zusammenstoß mit der Wirklichkeit als zu schwach. Er war stets bereit zu Kompromissen und Selbsttäuschungen. So ist man z. B. heute erstaunt und enttäuscht, seine prinzipielle Ablehnung der Sklaverei verbunden zu sehen mit der Warnung, sie in Amerika sofort und radikal aufzuheben, da es dann zu revolutionären Unruhen kommen könne. Als 1856 in Preußen die Sklaverei aufgehoben wurde, schrieb er an seinen Freund Boeckh nicht ohne Stolz: „Ich habe zustande gebracht, was mir am meisten am Herzen lag, das von mir lang geforderte Negergesetz: Jeder Schwarze wird frei werden, sobald er preußischen Boden berührt, Neuenburg und die überseeische Kolonie (Neu-Barnim) in Marokko nicht mit gerechnet.“⁵ Es versteht sich von selbst, daß die Aufhebung der Sklaverei in den afrikanischen Besitzungen Preußens erst wirklich von praktischer Bedeutung gewesen wären. Bezeichnend ist auch der Fall bei der beabsichtigten Verleihung der Friedensklasse des *Pour le mérite* an den überzeugten revolutionären Demokraten Ludwig Uhland. Humboldt hatte mit viel Mühe die Zustimmung des preußischen Königs zu dieser Auszeichnung erwirkt und mußte erleben, daß der Dichter in einem stolzen Schreiben (2. 12. 1853) die vorgesehene Verleihung des Ordens ablehnte, da dieser „Gunsterweis“ mit seinen literarischen und politischen Grundsätzen „in unlösbaren Widerspruch geraten würde.“⁶ Seinem König gegenüber begründete Humboldt die Ablehnung mit dem Hinweis auf Komplikationen, die sich im Zusammenhang mit der vorgesehenen Verleihung eines bayrischen Ordens ergaben, so undiskutabel erschien es ihm, dem König mitzuteilen, daß sein „Gunsterweis“ abgelehnt wurde.

Die Beispiele lassen sich unschwer vermehren. Sie zeigen die Schranken, die Humboldt durch seine soziale Stellung gezogen waren, die er nicht durchbrechen konnte, ohne mit dem Adel zu brechen, aber sie werfen keinen moralischen

⁴ Alexander von Humboldt: *Kosmos*. I. Band. Stuttgart und Tübingen 1845. S. 386

⁵ Karl Bruhns: *A. a. O.* Bd. II. S. 296

⁶ Uhlands Briefwechsel. Im Auftrag des Schwäbischen Schülervereins herausgegeben von Julius Hartmann. Bd. 4. Stuttgart/Berlin 1916. Nr. 2519. S. 73/74

Schatten auf ihn. Wenn de Terra in seiner Humboldt-Biographie schreibt: „Damals schon spielte Humboldt bei Hofe die Rolle eines Zirkuslöwen, der gelernt hatte, durch Ringe zu springen, wenn auch mit gebleckten Zähnen. Ebenso hatte er gelernt, Ansichten und Hoffnungen zu verschweigen, die ihm vielleicht die Sicherheit seines Alters gekostet hätten, hätte er sie offen ausgesprochen.“⁷ Diese moralische Diffamierung muß entschieden zurückgewiesen werden. Es handelt sich nicht um persönliche Charakterschwächen Humboldts, sondern um die Schwäche des Bürgertums und sein Paktieren mit den feudalen Kräften. Die „deutsche Misere“ und nicht die Furcht vor persönlicher Unsicherheit hinderten Humboldt daran, mit seiner Klasse zu brechen.

Die fehlende Bindung an die kapitalistischen Kreise ermöglichte allerdings dem freisinnigen Aristokraten einen tieferen Einblick in gesellschaftliche Zusammenhänge als den meisten bürgerlichen Demokraten. So finden wir bei ihm neben vielen Halbheiten Einsichten, die über das bürgerliche Denken hinausgehen. Sein Humanismus, der an Rousseau anknüpft, ist durch Apologetik der kapitalistischen Ausbeutung noch nicht beeinträchtigt und eingeschränkt. Er ließ sich durch den Schein nicht trügen und schrieb im Jahre 1854: „In den Vereinigten Staaten ist allerdings für mich viel Liebe erwacht, aber das Ganze gewährt mir dort den traurigen Anblick, daß die Freiheit nur ein Mechanismus im Element der Nützlichkeit ist, wenig dort veredelnd, das Geistige und Gemütliche anregend, was doch der Zweck der politischen Freiheit sein soll. Daher Gleichgültigkeit gegen Sklaverei.“⁸ Er sah tiefer als die bürgerlichen Politiker und Historiker und ahnte die wahren Zusammenhänge, als er sagte: „Der große Fehler in der deutschen Geschichte ist, daß die Bewegung des Bauernkrieges nicht durchgedrungen ist.“⁹ Daß er trotz aller Skepsis dem Volk vertraute und die Revolution bejahte, zeigt folgende Briefstelle aus dem Jahre 1832, in der er zu der Juli-revolution von 1830, die in Frankreich die Restaurationsperiode beendete, Stellung nimmt: „Seit 40 Jahren seh’ ich in Paris die Gewalthaber wechseln, immer fallen sie durch eigene Untüchtigkeit, immer treten neue Versprechungen an die Stelle, aber sie erfüllen sich nicht und derselbe Gang des Verderbens beginnt aufs neue. Ich habe die meisten Männer des Tages gekannt, zum Teil vertraut, es waren ausgezeichnete, wohlmeinende darunter, aber sie hielten nicht aus, bald waren sie nicht besser als ihre Vorgänger, oft wurden sie noch größere Schufte. Keine Regierung hat bis jetzt dem Volke Wort gehalten, keine ihre Selbstsucht dem Gemeinwohl untergeordnet. Solange dies nicht geschieht, wird keine Macht in Frankreich dauernd bestehen. Die Nation ist noch immer betrogen worden, und sie wird wieder betrogen. Dann wird sie auch wieder den Lug und Trug strafen, denn dazu ist sie reif und stark genug.“¹⁰ Gerade diese tieferen Einsichten weisen ihn als einen späten Vertreter der deutschen Aufklärung aus, in deren Anschauungen sich seine Weltanschauung formte und als Anhänger der Ideen von 1789. Er ist diesen Ideen und der Wissenschaft treu geblieben und kein Renegat geworden, wie manche Politiker, Philosophen und Gelehrte seiner

⁷ Helmut de Terra: A. a. O. S. 233

⁸ Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827–1858. Herausgegeben von Ludmilla Assing. Leipzig 1860. S. 295

⁹ Julius Fröbel: Ein Lebenslauf. Stuttgart 1890. Bd. 1. S. 133

¹⁰ Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense. A. a. O. S. 9.

Zeit und seines Landes. Aber er hat den Weg aus seiner Klasse heraus zu den Massen nicht gefunden.

II.

In diesem Zusammenhang ergibt sich auch eine Erklärung für seine Haltung zu Deutschland und Preußen. Es hat Perioden und Strömungen in der deutschen Geschichtsschreibung gegeben, in denen man Alexander von Humboldt eine anti-deutsche Haltung vorgeworfen hat, weil er sich in den Jahren des Befreiungskrieges gegen Napoleon in Frankreich aufhielt, und weil er sein großes Werk über die Ergebnisse seiner amerikanischen Forschungsreise in französischer Sprache veröffentlichte. Sogar sein Bruder Wilhelm unterlag dem allgemeinen Einfluß und verurteilte in einem Schreiben an seine Frau Alexanders Teilnahmslosigkeit. Es ist hier nicht der Ort, auf die komplizierte Frage des deutschen und des preußischen Patriotismus einzugehen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß gerade in dieser Beziehung vom Tode Friedrich II. von Preußen im Jahre 1786, als Humboldt 17 Jahre alt war, bis zu Humboldts eigenem Tode im Jahre 1859 eine ganz bedeutende Entwicklung und Wandlung eingetreten ist, bei der Humboldt noch ebenso wie Goethe zur älteren Generation gehört. Wir dürfen nicht übersehen, daß das Nationalgefühl ein bürgerliches und kein aristokratisches Anliegen ist und die nationale Befreiung in Deutschland mit der Restauration verbunden war. Der von der Reaktion geschürte Franzosenhaß war Humboldt, der für Freiheit und Gleichberechtigung aller Völker eintrat, wesensfremd und unverständlich. Wie fern ihm die vaterländischen Gefühle der jüngeren Generation lagen und wie nüchtern er wohl von Anfang an ihre Aussichten beurteilte, geht aus folgender Briefstelle aus dem Jahre 1825 hervor: „Der deutsche Patriotismus ist eine hochtrabende Sache, die der deutschen Jugend im Jahre 1813 jenseits der Elbe die Herzen entflammte. Aber was kam aus jenem ungeheuren Aufwand von Blut und Vermögen. Der wahrscheinliche Ausgang war schon 1814 deutlich, als die gekrönten Häupter sich in Paris versammelten.“¹¹ Man hat Humboldt als Kosmopolit bezeichnet. Er ist von französischer Seite als geistiger Landsmann der Franzosen in Anspruch genommen worden und es fehlt (natürlich!) heute nicht an dem Versuch, ihn als Deutsch-Amerikaner und Anhänger der amerikanischen Demokratie in Anspruch zu nehmen. De Terra schreibt im Vorwort seiner Humboldt-Biographie: „Er selbst (Alexander von Humboldt) hat sich im hohen Alter als ‚halben Amerikaner‘ bezeichnet, nachdem er mit wenigen kurzen Unterbrechungen die besten 30 Jahre seines langen Lebens der Forschung und dem Wissen über amerikanische Länder gewidmet hatte.“¹² Demgegenüber scheint es wichtig und notwendig, darauf hinzuweisen, daß Alexander von Humboldt sein „deutsches Vaterland“, wie er sich ausdrückte, und seine deutsche Herkunft niemals verleugnet oder abgestritten hat und nicht emigriert ist, obwohl er Gelegenheit dazu hatte und sich mehrfach ernsthaft mit diesem Gedanken beschäftigte. In Briefen aus den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts malt er das Zukunftsbild einer Übersiedlung nach Mexiko, wo er auf Grund eines Angebotes seiner mexikanischen Freunde, die dort die

¹¹ Briefwechsel Alexander von Humboldts mit Heinrich Berghaus aus den Jahren 1825–1858. Leipzig 1863. Bd. I. S. 6

¹² Helmut de Terra: A. a. O. S. 11

Unabhängigkeit des Landes von Spanien erkämpft hatten, ein wissenschaftliches und geistiges Forschungszentrum aufbauen wollte. Trotzdem zog er die Bindung an den preußischen König vor, den er in der gleichen Zeit auf einer italienischen Reise begleitete.

Auf diese Haltung dürften auch seine Pläne und Wünsche zu weiteren wissenschaftlichen Forschungsreisen nicht ohne Einfluß gewesen sein. Wie aus seinen eigenen Äußerungen hervorgeht, hatte Humboldt die Absicht, auch in Asien die Hochgebirge und Vulkane zu erforschen, von denen man damals in Europa nur recht vage Kenntnisse besaß. Bald nach Rückkehr von der amerikanischen Reise begann er, Material darüber zu sammeln und Vergleiche zwischen Asien und Amerika anzustellen. Ebenso studierte er orientalische Sprachen. 1816 veröffentlichte er eine Arbeit „*Sur les montagnes de l'Inde*“, die besonders in England allgemein beachtet wurde. Die von ihm geplante Reise sollte 4 bis 6 Jahre in Anspruch nehmen und nach den Quellen des Indus und Ganges sowie in das Himalaja-Gebirge und nach Tibet führen. Gerade der Himalaja und Tibet aber waren damals im Zuge einer expansiven Kolonialpolitik Schnittpunkte der Interessen Großbritanniens und des zaristischen Rußlands, von denen jedes dem Eindringen des anderen zuvorzukommen bzw. ihm Hindernisse in den Weg zu legen versuchte. Es ist bemerkenswert, daß gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl von englischer wie von russischer Seite mehrere Forschungsexpeditionen ausgerüstet wurden, um die noch unbekannten und unabhängigen Gebiete zu erkunden und wenn möglich, zu unterwerfen bzw. deren spätere Unterwerfung und Ausbeutung vorzubereiten.¹³ Es handelt sich dabei natürlich weniger um dynastische als vielmehr um kommerzielle Interessen, die in England stärker und früher hervortreten als im zaristischen Rußland. Humboldt hat diese Bestrebungen seiner Zeit ganz offensichtlich nicht gesehen und nicht verstanden. Er erhoffte die Realisierung seiner Pläne vielmehr durch das preußische Herrscherhaus und dessen verwandtschaftliche Beziehungen zum russischen bzw. englischen Königshaus. Als er 1811 von russischer Seite ein Angebot erhielt, eine russische Expedition über Kaschgar nach Tibet zu begleiten, antwortete er am 7. 1. 1812 dahingehend, daß er zwar, um in die asiatischen Hochgebirge zu gelangen, den Weg über Indien vorziehe, aber auch bereit sei, über die Südgrenze Rußlands nach Zentralasien vorzustoßen. Er erkundigt sich, ob man nach Samarkand, Kabul und Kaschmir vordringen könne, äußert den Wunsch, Sibirien und den Baikal-See zu besuchen und fragt an, ob sich Rußland mit den Volksstämmen an seiner Südgrenze im Kriegszustand befinde oder nicht. Man weiß heute noch nicht, wie weit diese Verhandlungen, die bezeichnenderweise vom Handelsminister Graf von Romanzow eingeleitet worden waren, damals gediehen sind. Jedenfalls wird man sich nicht wundern, daß Humboldt die erbetenen Informationen über diese Grenzgebiete nicht erhielt, ganz abgesehen davon, daß der Feldzug Napoleons gegen Rußland im Jahre 1812 diese Verhandlungen zunächst unterbrach und wohl auch die russischen Pläne

¹³ Von Persien und Indien drangen die Engländer nach Norden vor. 1822 erreichte Moorcroft Kaschmir; 1833 erreichte A. Burnes von Indien aus über den Hindukusch Buchara und damit das zaristische Rußland. Es folgten große englische Vermessungsexpeditionen in Kaschmir und Ladak in den Jahren 1845 bis 1848. Semenoff mit dem Beinamen Tienschanskij durchforschte im Auftrag der russischen Regierung in den Jahren 1856/58 Zentralasien vom Norden her. Seine Forschungen wurden in den folgenden Jahrzehnten von russischen Gelehrten mit Unterstützung ihrer Regierung erfolgreich fortgesetzt

in weite Ferne rückte. Nach Beendigung des Krieges versuchte Humboldt, seine Pläne erneut in Verbindung mit dem preußischen Herrscher diesmal aber in England voranzutreiben. Als er sich im Juni 1814 als Begleiter von Friedrich Wilhelm III. in London aufhielt, knüpfte er Beziehungen zur Ostindischen Kompagnie an, ohne jedoch dort die erhoffte warme Anteilnahme zu finden. Auch eine Unterredung des preußischen Königs mit dem englischen Prinzregenten brachte keine greifbaren Resultate. Als er einige Zeit später zusammen mit Arago seinen Bruder Wilhelm in London besuchte, erhielt er keine Genehmigung der englischen Regierung für eine Reise nach Indien. So erhoffte er sich einen Erfolg auf dem ersten Kongreß, der „Heiligen Allianz“, der im September 1818 in Aachen stattfand. Humboldt, der als Berater an den Sitzungen teilnahm, erhielt zwar im Oktober vom preußischen König den erbetenen Zuschuß für die Reisekosten einschließlich der Mittel zur Beschaffung der notwendigen Instrumente, die Staatseigentum bleiben sollten, seine Unterredung mit dem englischen Premierminister aber verlief ergebnislos. Dessen Nachfolger lehnte die Genehmigung abermals ab. Helmut de Terra stellt fest: „Der neue Premierminister Canning hat sich zweifellos von der Ostindischen Kompagnie beraten lassen und ebenso zweifellos gingen dort die Ansichten etwas auseinander. Humboldt war ja als scharfer Gegner des Sklavenhandels bekannt, und in Paris wurde er beschuldigt, gefährliche liberale Ansichten zu vertreten. Zudem stießen sich die Engländer daran, daß er sich wegen seiner asiatischen Pläne früher an den Kaiser von Rußland gewendet hatte, der auch an Innerasien Interesse hatte.“¹⁴ Mir scheint, daß vor allen Dingen der letzte Grund ausschlaggebend gewesen ist. Abwartend verhielt sich in Aachen auch der Kaiser von Rußland, den Humboldt ebenfalls um Unterstützung seiner Reisepläne gebeten hatte.

Humboldt selbst hat die Situation vollkommen falsch eingeschätzt, als er 1818 an den preußischen Staatskanzler Fürst von Hardenberg schrieb: „Der Prinzregent von Großbritannien, von unserem König 1814 persönlich aufgefordert, hat mir die erneute Versicherung seines Schutzes gegeben. Die Schwierigkeiten, welche die englisch-ostindische Kompagnie mir in den Weg legen könnte, sind durch meine Verbindungen mit den Direktoren, die die größte Unabhängigkeit von dem Ministerium behaupten und mich mit dem größten Wohlwollen behandeln, fast ganz entfernt. Der Minister des ostindischen Departements, Herr Canning, ist mein persönlicher Freund.“¹⁵ Nicht persönliche Neigungen, sondern die politischen und ökonomischen Interessen gaben den Ausschlag. Es scheint deshalb durchaus möglich, daß ihm die ostindische Kompagnie entgegengekommen wäre, wenn er mit seinem König und damit auch mit Rußland gebrochen hätte. Das aber lag außerhalb seines Denkens. Leider sind über diese Vorgänge bisher noch keine Nachforschungen in den britischen Archiven durchgeführt worden. Für Humboldt selbst mußte der Ausgang seiner vergeblichen Bemühungen die Wirkung haben, daß er sich noch enger als früher an das preußische Königshaus anschloß. Hier hatte er Entgegenkommen gefunden und mit seiner Unterstützung konnte er erwarten, von der russischen Regierung die Erlaubnis zu einer asiatischen Forschungsreise zu erhalten. Man darf somit vermuten, daß bei Humboldts Entschluß, nach Abschluß der Herausgabe seines amerikanischen Reisewerkes nach Berlin überzusiedeln und direkt in die Dienste des preußischen Königs zu treten, auch solche Erwägungen eine Rolle gespielt haben. Jedenfalls kam man

¹⁴ Helmut de Terra: A. a. O. S. 181

¹⁵ Vgl. Bruhns: A. a. O. Bd. I. S. 430/31

in Petersburg seinen Wünschen entgegen, als er diese feste Verbindung mit dem preußischen Herrscherhaus eingegangen war, und wußte man gleichzeitig, seine Reiseziele und -wünsche auf den Ural und Westsibirien zu lenken, anstatt auf Innerasien. Schon zwei Jahre nach seiner Übersiedelung nach Berlin trat Humboldt seine asiatische Reise an, die ihn wenigstens zum Ural, an das Kaspische Meer und in Abänderung der vorgesehenen Reiseroute in die chinesische Dsungarei führte. Seinem Bruder schrieb er begeistert: „C'est un point lumineux de la vie, que d'avoir vu de ses yeux cette mer interieure (la Mer Caspienne, Hg.) et d'en rapporter les productions. J'y mets autant d'importance que d'avoir été 80 W. au delà de la frontière Sibirienne dans la Songarie chinoise.“¹⁶

Die großzügige Unterstützung durch die russische Regierung ermöglichte es ihm, in der verhältnismäßig kurzen Zeit von 6 Monaten zu Fuß und im Wagen rund 15 000 km zurückzulegen. Auf der Reise wurden nach den Aufzeichnungen des ihm zur Verfügung gestellten Reisemarschalls, des späteren Berghauptmannes von Menschenin, 658 Poststationen passiert und 12 244 Pferde gewechselt. Der Zar betrachtete Humboldt als persönlichen Gast und hatte Befehl gegeben, ihn überall mit den einem Senator oder einem General gebührenden Ehren zu empfangen. Seine Reise nach Asien unterschied sich dadurch wesentlich von der Reise nach Amerika, wo er als junger Privatgelehrter mit eigenen Mitteln seinen Studien und Forschungen nachgehen konnte. Daraus aber ableiten zu wollen, Humboldt sei mit Mißtrauen behandelt und bespitzelt worden, wie es de Terra versucht¹⁷, heißt antisowjetische Propaganda historisch zurückzuprojizieren. Humboldt und seine Begleiter waren in ihrer persönlichen Freiheit ebensoviel und ebensowenig beschränkt wie sie es als hohe repräsentative Gäste des Herrscherhauses und der Regierung in anderen Ländern gewesen wären. Über den Empfang Humboldts an der Moskauer Universität nach Abschluß seiner Reise gibt es eine köstliche Schilderung von Herzen, in der Humboldt zwar als Opfer des höfischen Mummenschanzes, nicht aber als Gefangener der Ochrana geschildert wird.¹⁸ Wie neueste polnische Forschungen ergeben haben, hat sich Humboldt damals beim russischen Zaren erfolgreich für verbannte polnische Wissenschaftler und Studenten eingesetzt. Die viel zitierte Briefstelle Humboldts aus einem Schreiben an den damaligen russischen Finanzminister Graf Cancrin, wonach er sich nur auf die tote Natur beschränken und alles vermeiden werde, was sich auf Menscheneinrichtungen bezieht, gibt somit nur ein einseitiges Bild von dem Verhalten Humboldts während seines Aufenthaltes in Rußland. Während er die Beziehungen zur russischen Regierung nicht weiter verfolgt hat, stand er auch später mit russischen Wissenschaftlern, wie z. B. dem Astronomen und Mathematiker D. M. Perewoschtschikow (1788–1880) u. a. in Verbindung.

III

Alexander von Humboldt ist kein Fachwissenschaftler gewesen, der sich auf ein einzelnes Gebiet der Naturwissenschaft beschränkt hätte, sondern hat das

¹⁶ „Es ist ein Glanzpunkt des Lebens, mit seinen Augen dieses Binnenmeer (das Kaspische Meer, Hg.) gesehen zu haben und von seinen Produkten zu berichten. Ebenso große Bedeutung messe ich dem bei, 80 Werst jenseits der sibirischen Grenze in der chinesischen Dsungarei gewesen zu sein.“ Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm. Stuttgart 1880. S. 200

¹⁷ Helmut de Terra: A. a. O. S. 208

¹⁸ A. I. Herzen: Gesammelte Werke in 30 Bänden. Bd. 8. Moskau 1956. S. 123–125 (russ.)

ganze weite Gebiet der Naturwissenschaften studiert und in vielen Bereichen eigene Beiträge geliefert. Nach Humboldt ist eine Meeresströmung, ein Fluß und ein Kap, sind Berge, Minerale, Pflanzen, Tiere und Ortschaften benannt, aber er ging in die Geschichte der Naturwissenschaft nicht als Entdecker eines neuen Naturgesetzes ein; kein physikalischer „Effekt“ trägt seinen Namen.¹⁹ Die mathematisch-physikalische Grundlage der Lehre vom Erdmagnetismus stammt nicht von ihm, sondern von Gauß.

Ohne Übertreibung können wir feststellen, daß trotz der bedeutenden Errungenschaften Humboldts die Entwicklung der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert an ihm vorbeiging, daß er direkt keinen entscheidenden oder gar bestimmenden Einfluß auf sie ausgeübt hat. Die große Entdeckung des Prinzipes der Erhaltung der Energie, die wenige Jahre vor der Niederschrift seines großartigen Alterswerkes, des „Kosmos“, erfolgte, blieb ebenso ohne Einfluß auf dessen Konzeption, wie die Entwicklungslehre, die in den gleichen Jahrzehnten im Werden war. Das epochemachende Werk Darwins „Die Entstehung der Arten“ erschien erst im Todesjahr Alexander von Humboldts und leitete zu einer neuen Etappe in der Naturforschung über. Sie ist nicht mehr durch Titel wie „Ansichten der Natur“ oder „Kosmos“ gekennzeichnet, sondern durch Titel wie „Kraft und Stoff“, „Welträtsel“ u. ä., mit den sich neue weltanschauliche Auseinandersetzungen und Kämpfe abzeichnen. Der „Kampf ums Dasein“ und das Recht des Stärkeren in der Natur sind Merkmale, die dem humanistischen Welt- und Naturbild Humboldts noch fernliegen. Emil du Bois-Reymond konnte deshalb nicht ohne Grund in einer Gedächtnisrede anläßlich der Enthüllung der Humboldt-Denkmäler vor der Berliner Universität am 3. 8. 1883 erklären: „...daß als Naturforscher Humboldt eigentlich nicht auf der letzten Höhe stand, daß es in geistiger Hinsicht ihm erging wie am Chimborazo, wo schließlich eine unübersteigbare Kluft ihn noch vom Gipfel schied.“²⁰ Emil du Bois-Reymond ahnt den Grund für diese Grenzen von Humboldts naturwissenschaftlicher Forschung, wenn er von seinem „Mangel an physikalisch-mathematischem Verständnis“ spricht²¹, übersieht aber dabei die zugleich bei Humboldt vorhandene tiefere Einsicht in die Naturzusammenhänge, die über das mechanistische Naturbild hinausgingen und erst im Lichte der modernen Naturwissenschaft und des dialektischen Materialismus neue Bedeutung erlangt.

Die klassische Naturwissenschaft, die auf der Grundlage des mechanistischen Weltbildes der europäischen Aufklärung im 19. Jahrhundert ihre Triumphe feierte, erzielte ihre Erfolge durch sorgfältige, geduldige Einzelforschung auf induktivem und experimentellem Wege. Die Eigenschaften und Eigengesetzlichkeiten der verschiedenen Bewegungsformen der Materie wurden dabei isoliert voneinander unter künstlich geschaffenen Bedingungen, bei denen unkontrollierbare äußere Einflüsse ausgeschaltet oder konstant gehalten wurden, untersucht. So hat Faraday seine berühmten Experimentaluntersuchungen über die Elektrizität durchgeführt, so entdeckten Ohm das Gesetz des elektrischen Widerstandes, Oerstedt und Ampère die Gesetze des Elektromagnetismus, so wurden die Wärmeerscheinungen erforscht, die zur sogenannten „Mechanik der Wärme“ führten, so war die Chemie als Wissenschaft begründet worden, so entstand die elektro-

¹⁹ Erst seit 1955 wird die nächtliche Veränderung des Schalles als „Humboldt-Effekt“ bezeichnet.

²⁰ Emil du Bois-Reymond: Reden. 2. Bd. 2. Auflage. Leipzig 1912. S. 263

²¹ Ebenda

magnetische Lichttheorie. Hand in Hand mit dieser Ermittlung der einzelnen Erscheinungen und Zusammenhänge mit dem Bemühen, sie durch mathematische Beziehungen zu erfassen, ging das Bestreben, sie auf einen Nenner zu bringen, als welchen man die Newtonsche Mechanik ansah. Die qualitativen Unterschiede zwischen den verschiedenen Bewegungsformen der Materie wurden auf rein quantitative Momente reduziert. Das Prinzip von der Erhaltung der Energie galt seit Helmholtz bei den zünftigen Naturwissenschaftlern als Bestätigung des einheitlichen mechanischen Charakters aller Naturerscheinungen. Zu diesem zünftigen Naturwissenschaftlern hat Humboldt auch seinen „Ansichten der Natur“ nach, um seine eigene Ausdrucksweise zu gebrauchen, nicht gehört. Die Untersuchung von Einzelheiten betrachtete er nur als Vorstufe zur Erforschung des Zusammenhanges, an die Stelle der Reduzierung auf eine Grundbeziehung setzte er die Ermittlung des Typischen. Kurz vor Antritt seiner Amerikareise schrieb er aus Madrid an seinen früheren Lehrer David Friedländer: „Mein eigentlicher, einziger Zweck ist das Zusammen- und Ineinanderwirken aller Naturkräfte zu untersuchen, den Einfluß der toten Natur auf die belebte Tier- und Pflanzenschöpfung. Diesem Zweck gemäß habe ich mich in allen Erfahrungskennntnissen umsehen müssen, daher die Klagen derer, welche nicht wissen, was ich treibe, daß ich mich mit zu vielen Dingen zugleich abgebe.“²² Und in der Vorrede zum „Kosmos“ bemerkt er 45 Jahre später von Neuem: „Was mir den Hauptantrieb gewährte, war das Bestreben, die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhang, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze aufzufassen.“²³

Sein entscheidendes Bildungserlebnis hatte der Student Humboldt Georg Forster zu verdanken, den Humboldt im Alter von 21 Jahren 1790 auf einer Reise von Mainz durch das Rheinland und das heutige Belgien nach England und anschließend in das Paris der Revolutionsjahre begleiten durfte. Georg Forster, der James Cook auf dessen zweiter Weltumseglung als Gehilfe seines Vaters, Reinhold Forster, begleitet hatte, war selbst Forschungsreisender, Geograph, Botaniker und Zoologe und dazu ein begeistertes Anhänger der Großen Französischen Revolution. Er hat Humboldt nicht nur in seinen demokratischen Ansichten bestärkt, sondern in ihm auch die Liebe und die Begeisterung für die Naturforschung recht eigentlich gefestigt und ihn zugleich den Ernst und die Größe wissenschaftlicher Arbeit gelehrt. Humboldt hat sich stets zu Forster, der jede philosophische Spekulation ablehnte und materialistischen Anschauungen zuneigte, bekannt: Im „Kosmos“ spricht er von ihm als seinem „berühmten Lehrer und Freund“²⁴ und in einem Schreiben von 1858 nennt er genauer die „Verallgemeinerung der Naturansicht“, die er Forster verdanke, neben der „gleichen Richtung politischer Meinungen“, die sie verbinde.²⁵ Unter seinem Einfluß überwandt Humboldt die Hemmungen und Rücksichten, die ihn bis dahin davon abgehalten hatten, seiner Neigung zur Naturforschung uneingeschränkt nachzugehen.

Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir die besondere Interessenrichtung Humboldts dem Einfluß der deutschen Klassik und des Weimarer Kreises zuschreiben,

²² Adolph Kohut: Alexander von Humboldt und das Judentum. 2. Aufl. Leipzig 1871. S. 77/78

²³ Alexander von Humboldt: Kosmos. 1. Bd. Stuttgart und Tübingen 1845. S. VI

²⁴ Alexander von Humboldt: Kosmos. 2. Bd. Stuttgart und Tübingen 1847. S. 72

²⁵ Karl Brühns: a. a. O. Bd. I. S. 104

dem beide Brüder Humboldt zugetan waren. Alexander, der 1797 bei seinem Bruder Wilhelm in Jena einige Monate zu Gast war, hat damals gemeinsam mit Goethe an der Universität anatomische Studien betrieben und schrieb kurz nach der Rückkehr von seiner Forschungsreise an Schillers Schwägerin Karoline von Wolzogen: „Überall ward ich von dem Gefühl durchdrungen, wie mächtig jene Jenaer Verhältnisse auf mich gewirkt, wie ich, durch Goethes Naturansichten gehoben, gleichsam mit neuen Organen ausgerüstet worden war.“²⁶ Der Einfluß Forsters, Humboldts exakte Studien in Hamburg und Freiberg in Verbindung mit seiner nachfolgenden praktischen Tätigkeit im Bergwesen, die schon hinter ihm lagen, als er dem Weimarer Kreis nähertrat, vor allem aber wohl seine ausgedehnte Bekanntschaft und enge Zusammenarbeit mit französischen Wissenschaftlern, die dem Rationalismus der Aufklärung und der materialistischen Naturforschung verbunden waren, bewahrten Humboldt jedoch davor, in jene romantische Naturphilosophie abzusinken, die sich sehr zum Schaden der Naturwissenschaft damals unter dem Einfluß einer stark gefühlsbetonten Naturschwärmerei und zügellosen philosophischen Spekulation in Deutschland auszubreiten begann.

In diesem Zusammenhang gewinnt das bekannte Fehlurteil Schillers über Alexander von Humboldt, der ihn als „einen viel zu beschränkten Verstandesmenschen“ bezeichnet, insofern Interesse, als es die Gegensätze zwischen der naturwissenschaftlichen Anschauung Humboldts und der künstlerisch-idealistischen Anschauung Schillers hervortreten läßt. Schiller wendet sich an der gleichen Stelle dagegen, die Natur „schamlos auszumessen“ und bezeichnet sie als „unfaßlich und in allen ihren Punkten ehrwürdig und unergründlich“.²⁷ Im Unterschied zu Schiller und Goethe hat Humboldt Maß und Zahl keineswegs abgelehnt, sondern selbst unermüdlich Tausende von Messungen ausgeführt, um die natürlichen Zusammenhänge zu ermitteln. Wiederholt hat er betont, daß Tatsachen und Zahlenangaben das einzig sichere Fundament jeder Theorie bilden. Humboldt nennt im Kosmos das Werk von Laplace „Exposition du Système du Monde“ als Vorbild der Darstellung wissenschaftlicher Ergebnisse und zitiert das Wort des Voltairianers Condorcet: „Theorien aufstellen zu wollen, ohne die Tatsachen gesammelt zu haben, etwas zu konstruieren, was man noch nicht einmal beobachtet hat, ist ein Irrtum, der zu allen Zeiten den Fortschritt unserer Erkenntnisse aufgehalten hat.“²⁸ Damit tritt die oben erwähnte zweite Quelle seiner Naturforschung deutlich hervor.

Die Liebe zur Natur verband Humboldt mit einer konsequenten Distanzierung von jeder Art religiöser oder idealistischer Deutung der Naturerscheinungen. Übernatürliche Einwirkungen auf das Naturgeschehen lehnte er ebenso ab, wie eine Welterschöpfung und eine allgemeine Zwecksetzung der Natur. Die Reaktion hatte sehr bald herausgefunden, daß im ganzen ersten Band des „Kosmos“ das Wort „Gott“ überhaupt nicht vorkommt. Diese Einstellung verdient deshalb besonders hervorgehoben zu werden, weil andere umfassende Darstellungen der Natur, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts weit verbreitet waren, im Gegensatz zum „Kosmos“ durchaus nicht davon frei sind (Buffon, Cuvier, Oken). Die An-

²⁶ Herbert Scuria: a. a. O. S. 101

²⁷ Briefwechsel zwischen Schiller und Körner. Bd. 4. Stuttgart o. J. S. 37

²⁸ Über die merkwürdige magnetische Polarität einer Gebirgsgruppe von Serpentinegestein. Aus einem Brief Alexander von Humboldts an Dr. Friedrich Albert Carl Gren. In: Neues Journal der Physik. Bd. 4. Hrsg. von Dr. Friedrich Albert Carl Gren. Leipzig 1797. S. 136–140

nahme einer besonderen Lebenskraft, die sich in seinen ersten unter Weimarer Einfluß entstandenen Schriften findet, hat er später ausdrücklich aufgegeben und geäußert: „Ich habe früher an eine besondere Lebenskraft in jedem Körper geglaubt; bin jedoch seit lange von diesem Glauben zurückgekommen.“²⁹

Die Verbindung eines auf das Allgemeine und den Zusammenhang gerichteten Interesses an der Natur mit sorgfältiger Beobachtung und exakter Messung hat auf der Grundlage der, wenn auch nicht bewußt durchdachten Anerkennung der Einheit der Natur in ihrer Materialität Humboldt befähigt, in der Naturwissenschaft eine Methode des Vergleichens und des Herausarbeitens des Typischen zu entwickeln und zum Tragen zu bringen, die über die induktive Methode der klassischen Naturwissenschaft hinausreichte und seinen besonderen und einmaligen Beitrag zur Naturwissenschaft ausmacht. Friedrich Engels nennt in seinen Notizen zur Geschichte der Wissenschaft als sechste Bresche, die in die konservative Naturanschauung geschlagen wurde, „das vergleichende Element“ und dabei den Namen Humboldt.³⁰ Genau betrachtet, hat Humboldt nirgends die besonderen Gesetze einzelner Naturerscheinungen für sich allein untersucht, sondern immer wieder deren Zusammenhang miteinander und untereinander. Stets kam es ihm darauf an, von der Einzelerrscheinung zu einem Gesamtbild vorzudringen, die Fülle der Erscheinungen in ihrer ganzen Vielfalt zu umfassen, anstatt von dieser Fülle nach dem Vorbild der klassischen Naturwissenschaft zu abstrahieren. Zu diesem Zweck verglich er verschiedene Erscheinungen miteinander bzw. die gleiche Erscheinung in ihren verschiedenen Formen und Variationen. Er verglich die Formen von Bergen verschiedener Gesteinsarten und ganze Gebirgskzüge, er verglich die Ebenen Südamerikas, Asiens und Afrikas, er verglich Klimate und Vegetationen, er verglich die Gliederung Europas und Asiens und die Zusammensetzung der Luft in verschiedenen Höhen, er verglich vor allen Dingen Temperaturen und kam damit zu der ganz neuen und überaus fruchtbaren Konzeption der Isothermen. Er schuf die Begriffe der mittleren Höhe von Gebirgskzügen und Kontinenten und berechnete sie. Auf diese Weise drang er durch die Methode des Vergleichens zur Erfassung des Typischen vor.

Während Goethe bestrebt war, das Urbild oder das Urphänomen zu finden als ein mehr oder weniger gestaltendes Prinzip, das sich in bunter Fülle in der Natur manifestiert, verwandelte sich das gleiche oder doch mindesten ähnliche Bestreben bei Humboldt in die Suche nach dem Typischen, das den Charakter der Naturerscheinungen bestimmt und es gestattet, die qualitative Eigenart auf Grund exakter Beobachtungen und Messungen zu erfassen, Wesentliches von Unwesentlichem, Notwendiges von Zufälligem zu unterscheiden. In diesem Bemühen arbeitete er zum Beispiel 16 ganz bestimmte charakteristische „Vegetationstypen“ heraus. Mit diesem Ziel sind seine Abhandlungen „Über Steppen und Wüsten“ und „Das Naturgemälde der Tropenlandschaft“ geschrieben. Dieses Vergleichen und Herausarbeiten des Typischen ermöglicht es ihm, die Zusammenhänge verschiedener Erscheinungen in einer von der klassischen Naturwissenschaft verschiedenen Weise zu erfassen, so untersucht er die Schneegrenze und die Grenze

²⁹ Briefwechsel und Gespräche Alexander von Humboldts mit einem jungen Freund. Berlin 1861. S. 34

Vgl. ferner Erläuterung und Zusatz zu seiner Erzählung „Die Lebenskraft oder der Rhodeische Genius“ in der späteren Auflage seiner „Ansichten der Natur“. 3. Auflage. 2. Bd. Stuttgart/Tübingen 1849. S. 309–314

³⁰ Vgl. Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 207

verschiedener Vegetationszonen, so wurde er zum Schöpfer der Pflanzengeographie und der Klimatologie, so untersucht er den Zusammenhang von Klima, Vegetation und Landschaft in den Tropen und in der gemäßigten Zone und immer wieder den Zusammenhang zwischen Mensch bzw. Menschheit und Natur. Seine Werke zeichnen sich gerade in dieser Beziehung durch einen ungeheuren Ideenreichtum aus, überall sieht er Zusammenhänge und ein Ineinandergreifen, das es ihm ermöglicht, neue Blickpunkte zu finden. Zahlreiche monologisierende Abschweifungen vom gerade behandelten Thema sind entsprechenden Überlegungen gewidmet. Ich erinnere etwa an die meisterhafte Darstellung des Zusammenhangs zwischen Klima, Fruchtbarkeit, der menschlichen Arbeit und der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte oder an die Auswirkung des Fehlens von Hirtenvölkern auf die Geschichte Südamerikas in seiner amerikanischen Reisebeschreibung.

Für ihn war die Natur reicher als jede Erkenntnis, war sie unerschöpflich in ihrer Fülle und Vielgestaltigkeit und zugleich ein erhabenes Schauspiel und ein Gegenstand nie endender Bewunderung. Humboldt hat sich wiederholt gegen die Ansicht ausgesprochen, daß die Natur durch wissenschaftliche Untersuchungen und Messungen ihren Zauber verlöre, und betont, daß ganz im Gegenteil eine tiefere und genauere Kenntnis den Naturgenuß erhöht. Naturerkenntnis und Naturgenuß fließen bei ihm als ein allgemeineres geistiges Bedürfnis und Interesse ineinander.³¹ In diesem Zusammenhang gewinnt seine Auffassung von dem Ziel der Naturforschung Bedeutung und Interesse. Humboldt war fest überzeugt von der Existenz einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit in der Natur und bezeichnet in hohem Alter, im Unterschied zu Goethe, „das Erspähen des Kausalzusammenhanges selbst“ als „das höchste, seltener erreichte Ziel aller Naturforschung“.³² Dabei ist er allerdings keineswegs so unbedingt wie die zünftige Naturwissenschaft seiner Zeit davon überzeugt, daß die Ursachen aller Naturerscheinungen entdeckt werden können. Im gleichen Zusammenhang fährt Humboldt fort: „Wenn auch viele Naturprozesse, wie die des Lichtes, der Wärme und des Elektromagnetismus auf Bewegung (Schwingungen) reduziert, einer mathematischen Gedankenentwicklung zugänglich geworden sind, so bleiben übrig die oft erwähnten, vielleicht unbezwingbaren Aufgaben von der Ursache chemischer Stoffverschiedenheit wie von der scheinbar allen Gesetzen entzogenen Reihung in der Größe, der Dichtigkeit, Achsenstellung und Bahnexzentrizität der Planeten, in der Zahl und dem Abstände ihrer Satelliten, in der Gestalt der Kontinente und der Stellung ihrer höchsten Bergketten. Die hier beispielsweise genannten räumlichen Verhältnisse können bisher nur als etwas tatsächlich in der Natur Daseiendes betrachtet werden. Sind die Ursachen und die Verkettung dieser Verhältnisse noch nicht ergründet, so nenne ich sie darum aber nicht zufällig. Sie sind das Resultat von Begebenheiten in den Himmelsräumen bei Bildung unseres Planetensystems, von geognostischen Vorgängen bei der Erhebung der äußersten Erdschichten als Kontinente und Gebirgsketten. Unsere Kenntnis von der Urzeit der physikalischen Weltgeschichte reicht nicht hoch genug hinauf, um das jetzt Daseiende als etwas Werdendes zu schildern.“³³ Die Ausführungen zeigen, daß Humboldt sehr wohl zwischen Allgemeinem und Einzelnem unterscheidet. Wenn er die einmalige Anordnung der Körper des Planetensystems als nicht zufällig bezeichnet, so will er

³¹ Vgl. Alexander von Humboldt: Kosmos. 1. Bd. S. 18 ff.

³² Ebenda: 3. Bd. S. 10

³³ Ebenda: S. 24/25

damit zweifellos sagen, daß sie den allgemeinen Naturgesetzen unterliegen, also determiniert sind, wenn er gleichzeitig zwischen dieser Anordnung und den allgemeinen Naturprozessen unterscheidet, so behauptet er die Existenz des Zufälligen im Sinne des Einmaligen. Humboldt gelangt auf diese Weise dazu, neben die Erklärung der Natur oder des Weltsystems auf Grund des Kausalzusammenhanges ihre Beschreibung als eine zweite ebenso bedeutende Aufgabe der Naturforschung zu setzen. In einer Anmerkung zu dem einleitenden Abschnitt des 3. Bandes des „Kosmos“ korrigiert sich Humboldt selbst mit folgenden Worten: „In den einleitenden Betrachtungen zum ‚Kosmos‘, Bd. 1, S. 32, hätte nicht im allgemeinen gesagt werden sollen, ‚daß in den Erfahrungswissenschaften die Auffindung von Gesetzen als das letzte Ziel menschlicher Forschung erscheine‘. Die Beschränkung: ‚in vielen Gruppen der Erscheinungen‘ wäre notwendig gewesen.“³⁴ Diese „physische Beschreibung“ ist das besondere Anliegen Humboldts. Sie ist die „Betrachtung alles Geschaffenen, alles Seienden im Raume (der Naturdinge und Naturkräfte) als eines gleichzeitig bestehenden Naturganzen“³⁵, und für Humboldt eine besondere Naturwissenschaft, die sich sowohl von den einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft wie von einem bloßen „enzyklopädischen Aggregat“ dieser Zweige unterscheidet. Der Unterschied zu der Auffassung der zünftigen Naturwissenschaft wird deutlich, wenn wir ihr einen Satz von du Bois-Reymond dagegenhalten, der in der früher erwähnten Gedenkrede erklärte: „Die mathematische Physik kennt keinen Unterschied zwischen Kosmos und Chaos.“³⁶ Humboldt nähert sich mit dieser Auffassung der Gestaltenlehre oder Morphologie Goethes. Sie wurde unter seinen Händen fruchtbar, weil er die Ergebnisse der einzelnen Zweige der Naturwissenschaft, Zahl und Maß damit zu verbinden wußte. Sie weist ihn als den Naturforscher des bürgerlichen Humanismus aus.

Mit den positiven Seiten und Einflüssen des deutschen Humanismus auf die wissenschaftlichen Anschauungen und die Zielsetzung der wissenschaftlichen Tätigkeit Humboldts waren allerdings auch ihre negativen Seiten verbunden. Humboldt gelang es nicht, sich von den idealisierenden Anschauungen über die Existenz einer allgemeinen Harmonie in der Natur freizumachen. Den geistigen Wert der Naturwissenschaft hielt er für wichtiger als ihren praktischen Nutzen. Für die Bedeutung und Wirkung von Gegensätzen und Widersprüchen in der Natur zeigte Humboldt ebensowenig Verständnis wie für deren Wirkung in der Gesellschaft. Vor allem fehlte ihm die grundlegende Einsicht von dem Kampf der Gegensätze als Quelle jeder Bewegung, Veränderung und Entwicklung in der Natur. Für ihn handelt es sich bei den verschiedenen Naturvorgängen vielmehr um das Bestreben, ein dynamisches Gleichgewicht oder einen Ausgleich aufrechtzuerhalten. In seiner Abhandlung „Ideen zu einer Geographie der Pflanzen“ schreibt er dazu: „Das Gleichgewicht, welches mitten unter den Perturbationen scheinbar streitender Elemente herrscht, dies Gleichgewicht geht aus dem freien Spiel dynamischer Kräfte hervor.“³⁷ Die Frage, warum das Gleichgewicht ständig gestört werde, hat er so direkt niemals aufgeworfen und höchstens indirekt mit einem Hinweis auf die Vielfalt der Zusammenhänge und Wechselwirkungen beantwortet.

In dieser neuen Naturbetrachtung wird der Wert naturwissenschaftlicher Kenntnisse vor allem für die Bildung von Geist und Gemüt betont. Die Technik

³⁴ Ebenda: S. 26

³⁵ Ebenda: 1. Bd. S. 34

³⁶ Emil du Bois-Reymond: A. a. O. S. 263

³⁷ Alexander von Humboldt: Ideen zu einer Geographie der Pflanzen. Tübingen 1807. S. 40

und die technischen Wissenschaften sind in dieses neue Bildungsideal noch nicht einbezogen. Humboldt sah zwar auch den Nutzen der Natur und der Naturwissenschaft für den Menschen und hat schon im Alter von 20 Jahren erklärt: „... Die meisten Menschen betrachten die Botanik als eine Wissenschaft, die für Nicht-ärzte nur zum Vergnügen oder allenfalls (ein Nutzen, der selbst wenigen erst einleuchtet) zur subjektiven Bildung des Verstandes dient. Ich halte sie für eine von den Studien, von denen sich die menschliche Gesellschaft am meisten zu versprechen hat. Welch ein schiefes Urteil, zu meinen, daß die paar Pflanzen, welche wir bauen (ich sage, ein paar gegen die 20 000, welche unseren Erdball bedecken), alle Kräfte enthalten, die die gütige Natur zur Befriedigung unserer Bedürfnisse in das Pflanzenreich legte.“³⁸ Ähnliche Hinweise auf den Nutzen der Wissenschaft zur Aneignung und Ausbeutung von Naturschätzen finden sich bis ins späte Alter. Der entscheidende Gedanke aber, von der Aneignung der Natur zu ihrer Veränderung überzugehen, fehlt bei Humboldt trotz seiner Hinweise auf die Entwicklung der Landwirtschaft und des Bergbaus in den von ihm bereisten Gebieten. Ein solcher Hinweis lag ihm wohl auch deshalb fern, weil in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Preußen, genauer im Berliner Raum, die Industrie noch wenig entwickelt war, weil er England nicht näher kennengelernt hatte und weil er den Kreisen der kapitalistischen Unternehmer fernstand. Humboldt hat damit zweifellos die Naturwissenschaft entschärft und sie gerade damit für das Bürgertum annehmbar gemacht. Der ungeheure Erfolg des Kosmos in allen europäischen Ländern ist sicher auch darauf zurückzuführen, daß seine Naturauffassung keineswegs revolutionär war, sondern sich als Bestandteil des bürgerlichen Humanismus auswies. Es wäre unrichtig, in Humboldt einen Revolutionär des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu sehen, wie z. B. Darwin einer gewesen ist. In der Ausdehnung des klassischen bürgerlichen Humanismus auf das Gebiet der Naturwissenschaft liegt die Größe und die Grenze seiner wissenschaftlichen Leistung.

IV.

Es liegt durchaus im Bereich seiner demokratischen und humanistischen Gesinnung, wenn Humboldt sein Wissen und Können und seine Auffassung von der Natur nicht nur in dem engen Kreis der zünftigen Wissenschaftler vorträgt, sondern sie einem breiten Kreis interessierter Laien zugänglich macht, ja sie geradezu im breiten Publikum zu verbreiten sucht. Vielleicht sind auch hier Einflüsse und Eindrücke wirksam geworden, die er im Kreis der Weimarer Schriftsteller empfangen hat. Humboldt hat sich nach der Rückkehr von seiner amerikanischen Reise nicht in die Abgeschiedenheit des Gelehrten oder in das innere Getriebe der Akademien zurückgezogen, sondern seine Ideen schriftlich und mündlich der Masse — er selbst gebraucht gelegentlich gerade diesen Ausdruck — mitgeteilt. In diesem Bestreben entstand in den Jahren 1805–1807 sein weit verbreitetes und mehrfach wieder aufgelegtes Werk „Ansichten der Natur“, in dem er sich das Ziel setzt, „die ästhetische Behandlung“ mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit zu verbinden, um „gleichzeitig die Phantasie zu beschäftigen und durch Vermehrung des Wissens das Leben mit Ideen zu

³⁸ Jugendbriefe Alexander von Humboldts an Wilhelm Gabriel Wegener. Hrsg. von Albert Leitzmann. Leipzig 1896. S. 43

bereichern“, wie er im Vorwort formuliert hat.³⁹ In diesem Bestreben hielt er im Winter 1827/28 seine berühmt gewordenen Vorlesungen über die physische Weltbeschreibung und in diesem Bestreben entstand als reifes Alterswerk der „Kosmos“, der zu den meist gelesenen und am meisten verbreiteten Büchern des 19. Jahrhunderts gehört. Noch zu Lebzeiten Humboldts erschienen vier englische, drei französische, zwei amerikanische und italienische und je eine russische, polnische, niederländische, schwedische, dänische, ungarische und spanische Übersetzung. Der „Kosmos“ ist eine populärwissenschaftliche Schrift im besten Sinne des Wortes. Sie öffnet den Blick des Lesers für die großen Zusammenhänge eines geordneten Universums, ohne den Gegenstand zu vereinfachen oder durch novellistische oder reportagehafte Darstellung künstlich schmackhaft zu machen. Sie vermittelt den neuesten Stand des Wissens, ohne ein ausgebreitetes Spezialwissen oder gar Spezialstudium vorauszusetzen, und regt den Leser an, Wissenslücken durch Nachlesen oder Nachschlagen zu schließen. Sie bietet dem Laien wie dem Fachmann Neues und Interessantes. Humboldts „Ansichten der Natur“ und sein „Kosmos“ gehören ebenso zu den Meisterwerken der deutschen Literatur wie die Dichtungen Goethes und Schillers. Noch heute strömt uns aus ihnen die Liebe zur Natur und zum Menschen entgegen, die seinen Verfasser als einen Vertreter jenes anderen Deutschland ausweisen, das Ruhm und Ehre in der Pflege und Förderung von Kultur und Wissenschaft und im friedlichen Verkehr und Austausch mit anderen Völkern sieht. Leider fehlt uns bis heute eine Untersuchung über Alexander von Humboldt als Schriftsteller.

Auch die beste populärwissenschaftliche Darstellung der Natur hätte keine so schnelle und breite Resonanz gefunden, wenn ihr nicht ein allgemeines Interesse an der Natur und der Naturwissenschaft entgegengekommen wäre. In Industrie und Landwirtschaft setzte Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland eine Entwicklung ein, bei der der Naturwissenschaft und ihrer Anwendung eine ständig steigende Bedeutung zukam. Die Aufhebung des Zunftwesens und die Einführung der Gewerbefreiheit sowie die Aufhebung der Leibeigenschaft breiteten sich aus. Schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden auch in Deutschland Gewerbeschulen und technische Schulen. Die von der Französischen Revolution geschaffene École Polytechnique fand Nachahmung. Es war die Zeit des Eisenbahnbaues und der zunehmenden Verbreitung der Dampfmaschinen, deren Anzahl in Preußen von drei im Jahre 1822 auf etwa 1100 im Jahre 1849 angestiegen war. Dazu kam mit der Ausdehnung des Handels und der Zunahme des Verkehrs ein steigendes Interesse an fremden Ländern, Pflanzen und Tieren. Kurz und gut, Hand in Hand mit der Entwicklung der Produktivkräfte stieg die Bedeutung der Naturwissenschaften und das Interesse, das man ihr entgegenbrachte.

In der Geschichte der Wissenschaft hat es immer wieder Epochen gegeben, in denen die gesellschaftlichen Zustände danach drängten, das Wissen von der Natur, über das bis dahin nur eine bestimmte Klasse oder Schicht der Gesellschaft verfügte, einer größeren Zahl von Menschen zu vermitteln; Epochen, in denen eine neue an die Macht kommende Klasse sich das überlieferte Wissen aneignen mußte, wenn sie ihre historische Aufgabe erfüllen wollte, Epochen, in denen das bisherige Bildungsprivileg gebrochen und auf andere, breitere Kreise

³⁹ Alexander von Humboldt: *Ansichten der Natur*. 3. Auflage. Stuttgart und Tübingen 1849. S. VIII und XII

ausgedehnt wurde. In jeder solchen Epoche finden sich unter den bis dahin Privilegierten solche, die das alte Privileg krampfhaft und erfolglos verteidigen und es zu bewahren versuchen, und solche, die aus innerer Überzeugung ihr Wissen und ihre gesammelten Kenntnisse bereitwillig und gern der Masse vermitteln, ohne zu kargen, ohne sie zu entstellen und zu vulgarisieren. Die Masse hat solche Wissenschaftler stets tief verehrt und durch ihr Vertrauen hoch belohnt. Einer von ihnen war zweifellos Alexander von Humboldt. Als er in Berlin 1827/28 seine Vorträge hielt und als er später seinen „Kosmos“ herausgab, brauchte das deutsche und nicht nur das deutsche Bürgertum ein tieferes Verständnis und ein besseres Wissen von der Natur. Humboldt hat es ihm ohne jede Einschränkung vermittelt. Wir dürfen keinesfalls das Neue im Auftreten Humboldts übersehen. Seine Berliner Vorträge wurden zu Humboldts großer Befriedigung von Berliner Handwerkern ebenso besucht, wie von den Angehörigen des Königshauses und des Hofes. Sein „Kosmos“ half das bürgerliche Bildungsideal umzugestalten. Mit Recht wurde schon im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts das besondere Verdienst Humboldts darin gesehen, daß er die Naturwissenschaft oder Naturforschung zu einem Bestandteil der allgemeinen Bildung erhob, die vor ihm einseitig philologisch-historisch orientiert war.

Humboldt selbst hat die erhofften Wirkungen seiner Tätigkeit in die Worte gekleidet: „Mit dem Wissen kommt das Denken und mit dem Denken der Ernst und die Kraft in die Menge.“⁴⁰ Die humanistischen Elemente dieser Vorträge und Werke weisen trotz der Beschränkung, die sie durch seine liberale und noch nicht sozialistische Weltanschauung erfuhren, ihren Autor als einen Wissenschaftler aus, der die Naturforschung als einen Dienst an der Menschheit aufgefaßt hat. Sein humanistisches Erbe, seine tiefe Einsicht in den allseitigen Zusammenhang und die Wechselwirkung der Naturerscheinungen, seine vergleichende Methode, die es ihm ermöglichte, das Typische mit wissenschaftlicher Exaktheit zu bestimmen, ebenso wie seine direkten Beiträge zur Erweiterung unseres Wissens von der Natur und zum Verständnis ihrer Gesetzmäßigkeiten sind und bleiben wertvolles deutsches Kulturgut und sichern ihm als einem der größten Wissenschaftler und Verfechter fortschrittlicher humaner Ideen ein ehrenvolles Andenken. Die Pflege und Weiterentwicklung dieses Erbes wird unser Leben und die Wissenschaft auch in Zukunft bereichern.

⁴⁰ Friedrich von Raumer. Lit. Nachlaß. Bd. 1. Berlin 1869. S. 22

Die sozialtheoretischen Grundlagen des Klerikalfaschismus

Von KARL A. MOLLNAU (Berlin)
und KARL-HEINZ SCHÖNEBURG (Babelsberg)

Jenes Staatswesen, das sich anspruchsvoll Bundesrepublik Deutschland nennt, entwickelt in zunehmendem Maße faschistische Züge. Der atomkriegerischen Aggressivität nach außen, vornehmlich gegen das sozialistische Lager, entspricht eine bürgerkriegsartige Aggressivität nach innen, die mit vordergründigem und hintergründigem Terror alle friedliebenden und demokratischen Kräfte Westdeutschlands bedroht. Die formale bürgerliche Demokratie liegt unter atomarem Beschuß. Bereits heute sind wichtige Teile des Diktaturmechanismus¹ der westdeutschen Monopolherrschaft eindeutig faschistischer Natur. Maßnahmen, wie das Verbot der KPD, die Willkürakte gegen friedliebende Bürger und Atomkriegsgegner², die ständig stärker hervortretende Rolle des Militärs³, die Schurigelei der neutralistisch-liberalen Intelligenz⁴, die ständigen Gleichschaltungsmaßnahmen gegen den DGB⁵ usw. sind Ergebnisse des intensiven Faschierungsprozesses, der seit geraumer Zeit im Gange ist. Es liegt zwar noch kein Anlaß vor, im derzeitigen westzonalen Regime eine perfekte faschistische Terrorherrschaft zu sehen, aber mehr als in anderen westeuropäischen Ländern ist der Faschismus auch in Westdeutschland unterwegs, und schließlich macht die totale Durchsetzung der Justiz-, Militär- und Verwaltungsbürokratie mit ehemals aktiven Nazifaschisten das Ausmaß und die verhängnisvollen Möglichkeiten der westzonalen Faschisierung deutlich.⁶

¹ Unter Diktaturmechanismus sind alle staatlichen und nichtstaatlichen Institutionen und Organisationen sowie alle politischen Verlautbarungen, Maßnahmen und Mittel zu verstehen, die einer Klasse zur Erhaltung ihrer Herrschaft dienen

² Man denke nur an das bedrohliche Kesseltreiben gegen den „Studentenkongreß gegen Atomrüstung“, der im Januar dieses Jahres in Westberlin stattfand, und an die verleumderische Anklage, die der Atomkriegsminister Strauß gegen Pastor Niemöller anstrebte

³ Es ist symptomatisch, daß die neue Bonner Propagandazentrale, der sogenannte Ausschuß für psychologische Kriegsführung, dem Franz Josef Strauß unterstellt ist

⁴ Zur Bekämpfung dieser Intellektuellen wurde am 4. 7. 1958 in München unter anderem vom Vizepräsidenten des Bundestages, R. Jaeger, vom Chef der „Abendländischen Akademie“, v. d. Heydte, und von dem klerikalfaschistischen Universitätsprofessor M. Schmaus der sogenannte „Deutsche Kreis 58“ gegründet. Vgl. in: Weltbühne. 1958. S. 1121–1126

⁵ Vgl. die erstaunlichen Enthüllungen von Hans-Georg Hermann: Verraten und verkauft. Fulda 1958

⁶ Die diesbezüglich exakte Kennzeichnung der politischen Lage ist für den Kampf der Arbeiterklasse von außerordentlicher Bedeutung. Jede Überschätzung der faschistischen Gefahr kann zu deren fatalistischen Hinnahme und zur ungenügenden Ausnutzung der noch vorhandenen Reste bürgerlich-demokratischer Freiheiten führen, während eine Unterschätzung der faschistischen Gefahr einem Verzicht auf die Mobilisierung der Massen gleichkäme. Vgl. G. Dimitroff: Ausgewählte Schriften. Bd. II. S. 540 ff.; sowie W. Z. Forster: Die Verschärfung der faschistischen Tendenzen in den USA. In: Einheit. 1955. S. 149

Angesichts des unaufhaltsamen Vormarsches des Sozialismus in der Welt und insbesondere in der Deutschen Demokratischen Republik versuchen die Bonner Potentaten sowohl die atomare Aufrüstung als auch den Faschisierungsprozeß ihres Staatswesens zu forcieren. Die politische Entwicklung in den letzten Monaten hat die Feststellungen des V. Parteitages der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands bestätigt: „Unter den Bedingungen der atomaren Aufrüstung ändert das westdeutsche monopolkapitalistische Regime seine Herrschaftsform und geht immer mehr von formaldemokratischen Formen zur militaristisch-klerikalischen Diktatur über.“⁷ Unter diesen Umständen ist es wichtig, die sozial-theoretischen Grundlagen des Klerikalfaschismus zu untersuchen und im folgenden anzudeuten.^{7a}

I

Der Faschismus tritt bekanntlich in den verschiedenen Ländern in verschiedenen Formen auf. In concreto hängt die Form, in der die aggressivsten Teile des Finanzkapitals die faschistische Diktatur in einem bestimmten Lande aufrichten, von den historischen, sozialen und ökonomischen Verhältnissen sowie von den nationalen Besonderheiten und der internationalen Stellung des betreffenden Landes ab.⁸ Unter den jetzigen Umständen und in der heutigen historischen Situation ist der Klerikalfaschismus für das deutsche Monopolkapital die adäquate Form faschistischer Diktaturausübung. Die Gründe hierfür sind komplex und vielschichtig. Ausschlaggebend scheint zu sein, daß heute die Position des deutschen Imperialismus durch die national und international ständig wachsende Bewußtheit der Volksmassen unvergleichlich schwächer ist als zu Hitlers Zeiten. Seit dem Ende des II. Weltkrieges ist der nazistische Faschismus in den Augen des Volkes derart diskreditiert, daß sich der deutsche Imperialismus außerstande sieht, neuerlich in der Tarnung des Nationalsozialismus die Massen irrezuführen und unmittelbar nach dem Vorbild Hitlers eine Terrorherrschaft aufzurichten.⁹ In dieser Situation wurde der politische Klerikalismus, vor allem der politische Katholizismus, zur Hauptstütze des deutschen Monopolkapitalismus, mit deren Hilfe das Finanzkapital von Rhein und Ruhr die faschistische Terrorherrschaft zu etablieren gedenkt. „Es wird jetzt sichtbar, daß sich in Westdeutschland nicht nur ein klerikaler Militarismus, sondern auch ein klerikaler Faschismus entwickelt.“¹⁰

Daß der reaktionärste Teil der deutschen Finanzoligarchie sich des politischen Katholizismus bedienen kann, dafür ist letztlich die finanzkapitalistische Existenz des Vatikans ursächlich.¹¹ Die materiell begründete Bereitschaft maßgeblicher Kräfte des politischen Katholizismus, den modernen Kapitalismus unter allen

⁷ Beschluß des V. Parteitages der SED. Berlin 1958. S. 81

^{7a} Nähere Ausführungen zum Thema finden sich auch bei K. A. Mollnau: Aus dem Schuldbuch des politischen Katholizismus. Berlin 1958

⁸ Vgl. G. Dimitroff: Ausgewählte Schriften. Bd. II. Berlin 1958. S. 526

⁹ Aus diesem Grunde wurde auch — scheinheilig und demagogisch — die SRP gerichtlich verboten; bekanntlich ist die SRP die direkte Nachfolgeorganisation der NSDAP; vgl. hierzu: Aktionsprogramm der SRP. O. O. u. J. Druck: Serger und Hempel. Braunschweig; sowie L. Bergsträsser: SRP und NSDAP. (Gutachten). Darmstadt 1952 (hektogr.)

¹⁰ W. Ulbricht: Die Gemeinschaft des Volkes schafft Wohlstand und Glück im Sozialismus. Rede vor dem III. Kongreß der Nationalen Front. In: Neues Deutschland vom 28. 9. 1958

¹¹ Vgl. A. Tondi: Der Vatikan und die Monopole. Berlin 1957

Umständen am Leben zu erhalten, erweist sich als eine Bereitschaft zur Selbstverteidigung. Für die Kapitalismus-Verteidigung hat der politische Katholizismus seit der von Papst Leo XIII. im wesentlichen bewerkstelligten Hinwendung des Vatikans zum Imperialismus ein umfängliches Instrumentarium geschaffen. Dabei kommt der besonders raffiniert demagogischen klerikalen Apologetik — speziell der neothomistischen Sozialphilosophie — ein zentraler Platz zu.

Die neothomistische Sozialphilosophie enthielt schon ziemlich frühzeitig potentiell präfaschistische und faschistische Elemente. In der Epoche der allgemeinen Krise des Kapitalismus wurden diese dann namentlich durch den Universalismus Othmar Spanns, bedingt durch den Subsidiarismus Pius' XI. und durch die Elite-Auffassungen Pius' XII. zu einer geschlossenen klerikalfaschistischen Strömung des Sozialkatholizismus ausgebaut. Diese Strömung kommt naturgemäß politisch immer dann zum Zuge, wenn der Imperialismus in klerikal beeinflussten oder durchsetzten Ländern zum Faschismus greifen muß.

Darüber hinaus gibt die übersteigerte Abstraktheit und die daraus resultierende Auslegungsfähigkeit der klerikalen Theoreme den reaktionärsten Kräften der Monopolbourgeoisie die Möglichkeit, auch die nichtfaschistischen Ideologie-Elemente der Klerikalen in den Dienst zu nehmen.

Daß der politische Katholizismus eine ausgezeichnet funktionierende Organisation besitzt, die streng zentralistisch und autoritativ aufgebaut ist, macht ihn ebenfalls für eine faschistische Diktaturausübung geeignet, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil der klerikale Machtapparat in der physischen und psychischen Terrorisierung Andersdenkender jahrhundertlang geübt ist.

II

Der Faschismus ist eine ganz bestimmte Form der Organisation der politischen Macht, mit deren Hilfe sich der Imperialismus in der Epoche der proletarischen Revolution eine Daseinsverlängerung verschaffen möchte; der Faschismus ist eine Staatsform des bürgerlichen Staatstypus. Der Klerikalfaschismus ist — ebenso wie der Nazifaschismus — eine Spielart des Faschismus. Zwischen klerikalem und nazistischem Faschismus besteht Wesensgemeinschaft; klassenmäßig ist ihr Inhalt identisch.¹² An die Macht gekommen, sind beides offen terroristische Diktaturen der reaktionärsten, am meisten chauvinistischen Elemente des Finanzkapitals.¹³ Die Unterschiede zwischen klerikalem und nazistischem Faschismus sind vor allem vom Ideologischen her relevant; es sind Unterschiede des taktisch-apologetischen Vorgehens gegen die Arbeiterklasse und die übrigen antifaschistisch-demokratischen Kräfte des Volkes.

Die klassenmäßige Wesensidentität zwischen nazistischem und klerikalem Faschismus spiegelt sich in den sozialphilosophischen Auffassungen beider deutlich wider. Sowohl der Nazismus als auch der Klerikalfaschismus gehen von der absoluten Rechtfertigung und Inschutznahme des imperialistischen Regimes und seiner Grundlage — dem privatkapitalistischen Eigentum an Produktions-

¹² Nicht zuletzt deshalb werden gegenwärtig systematisch die ehemaligen Naziaktivisten von der CDU/CSU und ihrem Regime in den Dienst genommen. Aus dem gleichen Grunde arbeitete auch der politische Katholizismus mit den Nazis zusammen; vgl. Scheinmann: Der Vatikan im II. Weltkrieg. Berlin 1949

¹³ Vgl. G. Dimitroff: A. a. O. S. 525

mitteln — aus.¹⁴ Beide müssen die gesellschaftlichen Widersprüche in den Bereich des Mystischen verlagern, beide müssen sie zu einer völlig irrationalistischen Ideologie kommen. Während aber die Hitlerleute den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit in eine rassistische Gegensätzlichkeit umfälschen, versuchen die Klerikalfaschisten, dem gegenwärtigen Weltenringen zwischen Sozialismus und Kapitalismus religiös-theologischen Charakter zu geben. Sie fordern die Vernichtung des Bösen, des Antichrist — und meinen den Kommunismus.¹⁵ Biologischer Irrationalismus des Blutes und Bodens ist den klerikalfaschistischen Theoremen fremd. Der Klerikalfaschismus ist nicht rassistisch, er will nicht — wie der Hitlerismus — aus demagogischen Gründen¹⁶ die politischen Gegner ihrer angeblichen rassischen Herkunft wegen ausrotten. Die Ablehnung des Rassismus durch den Klerikalfaschismus bedeutet aber in keiner Weise ein Verzicht auf elitäre Konzeptionen; es handelt sich lediglich darum, daß die klerikalfaschistische „Elitediktatur“ ihr „Wertbewußtsein“ von theologischen Begründungen her bezieht.

Die These, wonach klerikalfaschistische und nazistische Ideologie verschiedene Ausdrucksformen zur Rechtfertigung und Begründung der faschistischen Staatsform sind, darf allerdings nicht so ausgelegt werden, als seien die ideologischen Unterschiedlichkeiten absolut ohne Einfluß auf die Diktaturpraxis beider Faschismusarten in institutioneller und methodischer Hinsicht. So kann ein klerikalfaschistisches Regime auf Grund des Verzichts auf den Rassismus durchaus ohne eine *industriell* betriebene Menschausrottung auskommen. Allerdings: diese eben erwogene Möglichkeit der Einflußnahme der ideologischen Eigentümlichkeiten des Klerikalfaschismus auf die Diktaturpraxis ändert nichts an dem terroristischen und brutalen Charakter der klerikalfaschistischen Diktatur.

III

Der Faschisierungsprozeß in der Westzone wird durch eine politisch zur Institutionalität drängende klerikalfaschistische Ideologie intensiviert.¹⁷ Die klerikalfaschistische Demagogie verdankt dabei ihre erhöhte Wirksamkeit zu einem beträchtlichen Teil dem politischen Protestantismus, der sich dem politischen Katholizismus untergeordnet hat.¹⁸ Die klerikalfaschistische Ideologie legt alles darauf an, dem Volk die entwicklungsgeschichtliche Perspektive zu nehmen, die Willensfreiheit der Menschen zu brechen und jedes Denkvermögen in einer

¹⁴ Vgl. hierzu G. Feder: Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundlagen. München 1939. S. 44; Leo XIII.: Enzyklika Rerum novarum. In: P. Jostock: Die sozialen Enzykliken. Freiburg 1958. S. 25; Pius XI.: Enzyklika Quadragesimo anno. Ebenda: S. 145; Pius XI.: Enzyklika Divini redemptoris. Berlin 1937. S. 14

Dem Pp. Gottfried Feder wurde am 14. II. 1926 auf der Reichskonferenz sämtlicher Gauleiter in Bamberg von Hitler „die letzte Entscheidung über alle Programmfragen übertragen“. Das Federsche Elaborat ist demnach hochamtlich

¹⁵ Siehe beispielsweise: G. Feder: A. a. O. S. 34; Manteuffel-Szoegge: Bundestagsdebatte vom 23. I. 1958. Protokoll. S. 415; G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus. Freiburg 1956. Nachwort

¹⁶ Vgl. H. Rauschnig: Gespräche mit Hitler. Zürich 1940. S. 218 ff.

¹⁷ Eine Geringschätzung der ideologischen Bekämpfung des Faschismus ist besonders gefährlich. Siehe G. Dimitroff: Ausgewählte Schriften. Bd. II. S. 605 ff.

¹⁸ Aus dem evangelischen Raum sind es vor allem Dibelius, Lilje, Asmussen, Stählin u. a. die sich ideologisch auf die Position des politischen Katholizismus begeben haben. Vgl. hierzu: Herderkorrespondenz. 1956/57. S. 569; sowie: Rheinischer Merkur vom 2. VIII. 1957. S. 3

schwülen Atmosphäre blinden Glaubens und einer ins Gesellschaftliche transponierten Mystik zu ersticken. Jede eigenständige geistige Regung, beispielsweise der demokratischen Intelligenz, wird heute in den Westzonen lautlos stranguliert; eine Art abendländischer Konformismus macht sich mehr und mehr breit.¹⁹

Allgemein ist der Klerikalfaschismus durch folgende sozial-philosophische Grundlinien gekennzeichnet: Das gesellschaftliche „Ordnungsbild“ des Klerikalfaschismus propagiert von einer naturrechtlich eingehüllten Apologie des privatkapitalistischen Eigentums ausgehend eine a priori gegebene soziale Rangordnung, die durch organisch-ständische solidaristische Konstruktionen der Klassenkooperation ergänzt wird und deren Unveränderbarkeit im Namen eines imaginären Gemeinwohls durch terroristische Gewaltakte staatlicher und nicht-staatlicher Organisationen instandgehalten werden soll. Ebenfalls werden im Namen dieses Gemeinwohls kriegerische Überfälle auf andere Länder, insonderheit die sozialistischen, gefordert. Da in Anbetracht der Geschlossenheit und Stärke des sozialistischen Lagers ein kriegerischer Alleingang eines imperialistischen Staates von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre, verlangt der Klerikalfaschismus die kosmopolitische Integration des Imperialismus, während er gleichzeitig gegenüber den sozialistischen Ländern einen hemmungslosen Chauvinismus emporzüchtet. Die Stärke des Sozialismus und die ständig steigende Bewußtheit der Volksmassen machen es dem Klerikalfaschismus unmöglich, offen demokratiefeindlich zu sein. Die klerikalfaschistischen Theoretiker versuchen deshalb, Elemente der bürgerlich-demokratischen Staatsform als Kulisse zu benutzen, um dahinter versteckt die faschistische Diktatur aufzurichten; sie predigen zu diesem Zweck eine „Elitesouveränität“.

IV

Philosophischer Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre ist der objektive Idealismus. Für die klerikalen Theoretiker ist das Sein im ontologischen Sinne vom Geist (Gott) abhängig, während im gnoseologischen die Unabhängigkeit des Seins vom Denken vertreten wird. Diese Doktrin auf das Gesellschaftliche anwendend, erkennt die klerikale Sozialphilosophie zwar scheinbar die reale Existenz des gesellschaftlichen Seins an, sieht aber in Wahrheit seinen Ursprung in der Schöpferkraft eines persönlichen Gottes und unterwirft es einer göttlichen Schöpfungsordnung. Pius XI. schrieb diesbezüglich in seiner Enzyklika über den Kommunismus vom 19. 3. 1937: „Mensch und bürgerliche Gesellschaft gehen beide auf den Schöpfer als auf ihren Urheber zurück; sie sind vom Schöpfer aufeinander hingeeordnet... Der Schöpfer selbst hat dieses wechselseitige Verhältnis in seinen Grundzügen geregelt...“ Die Gottesgemäßheit des bourgeois Regimes und die der kapitalistischen Ordnung immanente göttliche Schöpfungsordnung sollen sich in bestimmten soziologischen Strukturvorschriften bemerkbar machen. Da diese Strukturvorschriften göttlicher Herkunft sind, können sie nicht nur durch empirische Sozialforschung erkundet werden, sondern müssen

¹⁹ Verschiedene demokratisch-liberale Intellektuelle haben diese Gefahr erkannt und dagegen Front gemacht; vgl. E. Kuby in: Die Welt vom 28. XII. 57; W. Dirks in: Frankfurter Hefte. 1958. S. 379 ff.

Demgegenüber forderte Bundesminister von Merkatz in einem Rias-Interview am 5. 6. 1958 zur Sicherung des Bonner Regimes eine Verstärkung des Konformismus

unter Zuhilfenahme von Theologie und Offenbarung konstruiert werden, weshalb Oswald von Nell-Breuning denn auch schlechthin die gesamte klerikale Gesellschaftstheorie als eine „realistische Über-Erfahrungswissenschaft (Metaphysik)“ bestimmt.²⁰

Von dieser theoretisch-methodischen Basis aus haben die klerikalischen Theoretiker folgende grundlegende soziologische Strukturvorschriften entwickelt: die These vom kapitalistischen Privateigentum als Ordnungsfaktor, die Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität sowie — als demagogische Krönung all dessen — die Lehre vom *bonum commune*. Wiewohl diese soziologischen Strukturvorschriften schlechterdings zum Grundbestand der klerikalischen Sozialphilosophie gehören, fungieren sie in der Praxis — je nach dem politischen Bedarf der Monopolbourgeoisie — auch als Begründung und Rechtfertigung einer klerikalfaschistischen Diktatur; und zwar werden sie dieserhalb von den Vertretern der klerikalfaschistischen Strömung der neothomistischen Soziallehre — mit einer Deutung und Gewichtung zum Autoritären und Willkürlichen versehen — propagiert. Nachfolgend sind die soziologischen Strukturvorschriften der Klerikalen allein in ihren klerikal-faschistischen Bezügen von Belang.

V

Die soziologischen Strukturvorschriften der klerikalischen Faschisten haben nicht das geringste mit der wissenschaftlichen Bloßlegung der objektiven Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu tun; sie stellen vielmehr die sozialphilosophische Einsegnung des Strebens der Imperialisten nach Maximalprofit dar. Indem der politische Katholizismus versucht, die Menschen in der politischen Praxis zur Befolgung der soziologischen Strukturvorschriften anzuhalten, will er die Ausgebeuteten der kapitalistischen Anarchie für alle Zeiten ausliefern und die Arbeiterklasse im Zustand der Spontaneität festbinden. Das ist von vornherein ein illusorisches Unterfangen, denn der Klassenkampf, den das Proletariat gegen die Bourgeoisie führt, folgt mit unvermeidlicher Konsequenz aus den Widersprüchen des Kapitalismus und wird zur Beseitigung der Macht der Imperialisten führen. Die Ausgebeuteten können auf die Dauer die Prinzipien der klerikalischen Soziallehre nicht befolgen, weil sie ihren Lebensinteressen zuwider sind. Das klerikalfaschistische Regime versucht deshalb, die klerikale Apologie mit Gewalt und Terror durchzusetzen. Neben dem Staatsapparat kommt in diesem Zusammenhang dem klerikalischen Vereinswesen eine besondere Bedeutung zu.

Ein unter der Vormundschaft des politischen Katholizismus stehendes, massiges Vereinswesen ist kennzeichnend für ein klerikalfaschistisches Regime. Mit Hilfe der Klerikalverbände versucht der Imperialismus die Volksmassen politisch zu entmündigen und in Ketten zu werfen, die von den klerikalfaschistischen Apologeten geliefert werden. Nicht von ungefähr ist es deshalb, wenn das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken gerade im April 1958 beschloß, alles einer Intensivierung des Laienapostolates unterzuordnen.²¹ Bemerkenswert ist, daß

²⁰ O. von Nell-Breuning: *Zur christlichen Gesellschaftslehre*. Freiburg 1954. 2. Auflage. Sp. 23; ebenfalls: *Wörterbuch der Politik*. Hrsg. von O. von Nell-Breuning und H. Sacher. Freiburg 1954. Sp. 23

²¹ In der Terminologie des politischen Katholizismus heißt dies, „die Kirche zum Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ machen. Vgl. Pius XII.: *Die Kirche — das Lebensprinzip der*

auch Hitler bekannte, es komme darauf an, ein politisches Glaubensbekenntnis zu schaffen, das dann in der „straffen organisatorischen Erfassung großer Menschenmassen die Voraussetzung für die siegreiche Durchführung dieser Weltanschauung selber schafft“.²²

VI

Die Unterwerfung der Ausgebeuteten unter die kapitalistische Anarchie sowie ihre Niederhaltung in der Spontaneität, die terroristische Ausmerzung der klassenkämpferischen Aktionen des Proletariats, ganz ebenso wie die gewaltsame Erstickung oppositioneller Bestrebungen anderer Volksschichten gegen die Politik des reaktionärsten Flügels der Finanzoligarchie verlangt, begründet und rechtfertigt die klerikalfaschistische Sozialtheorie im Namen einer sogenannten „Freiheit in der Bindung“. Der klerikale Freiheitsbegriff ist metaphysisch und absolut, allgemein beginnt nach ihm das Reich der Freiheit in der Unterwerfung unter die göttliche Schöpfungsordnung und damit unter Gott. „Die höchste Freiheit liegt in der Bindung an Gott.“²³ Um die gesellschaftliche Bedeutung dieser Freiheitsdefinition zu erkennen, muß man sich vergegenwärtigen, daß nach klerikaler Auffassung die göttliche Schöpfungsordnung hinsichtlich der Gesellschaft in der *bürgerlichen* Ordnung verwirklicht ist. Weshalb eine „Bindung an Gott“ im gesellschaftlichen Raum einer Unterwerfung der Menschen unter das blinde Walten der dem Kapitalismus innewohnenden Gesetzmäßigkeiten gleich kommt. Ebenfalls muß hier die klerikale These in Betracht gesetzt werden, wonach dem kapitalistischen Eigentum an Produktionsmitteln Ordnungsfunktionen im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen zukommen sollen. Indem die klerikalen Theoretiker das Privateigentum an Produktionsmitteln zum Ordnungsfaktor der Gesellschaft schlechthin erheben, determinieren sie die (politisch-ökonomische) Freiheit kapitalistisch. Dem kapitalistischen Eigentum Ordnungsfunktionen zuzuschreiben, läuft darauf hinaus, Gesellschaftszustände zu verwewigen, in denen die Menschen ihren eigenen Produkten wie einer Fremdherrschaft unterworfen werden, und die Ausbeutung des Menschen durch den Kapitalisten, die der kapitalistischen Eigentumsstruktur inhärent ist, zur Ordnung der menschlichen Gesellschaft überhaupt zu erklären.

Der klerikale Begriff von der gebundenen Freiheit unterwirft das Individuum im Namen der Freiheit der kapitalistischen Anarchie und deren apologetischen Widerschein — den soziologischen Strukturvorschriften der klerikalfaschistischen Sozialtheorie. Die inhaltliche Unbestimmtheit und die daraus resultierende Auslegungsfähigkeit dieses Freiheitsbegriffs ermöglichen es den imperialistischen Gewalthabern, Willkür und Terror unter Berufung auf Gott, mensch-

menschlichen Gesellschaft. Köln 1940. Ferner zum Komplex des Laienapostolats, dessen politische Bedeutung hier nur angedeutet werden kann: Pius XII.: Ansprache an die Teilnehmer des ersten Weltkongresses für das Laienapostolat, Herder-Korrespondenz. 1951/52. S. 120–123; sowie: Zweiter Laienweltkongreß in Rom. Herderkorrespondenz 1957/58. S. 110–137; sowie: G. Philips: Der Laie in der Kirche. Salzburg 1955; sowie: Zentralkomitee der deutschen Katholiken Arbeitstagung Saarbrücken 1958. Paderborn 1958

²² A. Hitler: Mein Kampf. München 1941. S. 423/24

²³ G. Philips: Der Laie in der Kirche. Salzburg 1955. S. 72; vgl. ferner W. Herberg: Die biblischen Grundlagen der amerikanischen Demokratie. In: Stimmen der Zeit. 1955/56. S. 200 f.; und W. Schwer: Stand und Ständeordnung. 2. Auflage. Paderborn 1956

liche Ordnung und ähnliche demagogische Imponderabilien zu praktizieren. Somit erweist sich der klerikale Freiheitsbegriff als ideologische Handhabe zur Zerstörung der formalen politischen Freiheit des bürgerlich-demokratischen Staates, und darin liegt das Faschistische. Folgerichtig lautet denn auch die politische Gebrauchsanweisung der klerikalen Freiheitskonzeption in klerikalfaschistischer Auslegung zynisch: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie nötig.“²⁴

VII

Um die bewußten Klassenkampffaktionen des Proletariats zu unterdrücken bzw. auszuschalten, fordert die klerikalfaschistische Sozialtheorie die Einrichtung einer Berufsständischen Ordnung. Methodisch gesehen ist die Forderung nach einer Berufsständischen Ordnung indirekte Apologetik; man knüpft an den gesellschaftlichen Veränderungswillen der Volksmassen an, befriedigt ihn durch Scheinkritik am Kapitalismus, tut so, als wolle man die kapitalistische Ausbeutungswirtschaft umkrepeln und beläßt in Wirklichkeit alles beim Alten. Die ständische Ideologie ist eine Ideologie des „dritten Weges“; sie ist ein typischer Bestandteil jener Sozioldemagogie, die dem Faschismus schlechthin eigen ist. Es ist bezeichnend für die Intensität des klerikalen Faschisierungsprozesses der Westzone, daß seit ungefähr zwei Jahren die berufsständische Idee wieder verstärkt in die Debatte geworfen wurde und daß Augenblicks die klerikalfaschistische Propaganda im Begriffe ist, den berufsständischen Postulaten erst-rangige Bedeutung zuzumessen.²⁵ Die Ursache hierfür liegt darin, daß sich auf Grund der ausbreitenden zyklischen Krise in der Bundesrepublik sowie der planmäßigen Verwirklichung der vom V. Parteitag der SED gestellten ökonomischen Hauptaufgabe der DDR der Widerspruch zwischen Kapitalismus und Arbeiterbewegung in Deutschland verschärft und die westdeutsche Arbeiterklasse sich zu großen Klassenschlachten anschickt. Dem Jesuiten Gustav Gundlach kann man deshalb sogar einmal zustimmen, wenn er schreibt: „Erst wenn die heute geradezu auf dem Glauben an eine ständig steigende Konjunktur aufgebaute Sozialordnung in ihrer Brüchigkeit erkannt ist, wird man auch der Idee der Berufsständischen Ordnung und ihrem Zusammenhang mit der Sicherung des Menschen im Eigentum mehr Beachtung schenken.“²⁶

²⁴ G. Gundlach: Berufsständische Ordnung. In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. Bd. I. Freiburg 1957. Sp. 1130 f.

²⁵ Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg bis in die Jahre 1955/56 hinein hatte der politische Katholizismus die berufsständischen Ideen in die Reserve genommen. Vgl.: Herderkorrespondenz 1953/54. S. 145–150; sowie: G. Gundlach: A. a. O.

Als Beweis für die gegenwärtig rasch zunehmende Propagierung der Ständeideen vergleiche man etwa: A. Rauscher: Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung. In: Quadregesimo anno. Münster 1958, besonders S. 10; weiter ist in diesem Zusammenhang symptomatisch, daß in der seit 1957 erscheinenden 6. Auflage des Staatslexikon der Görresgesellschaft (Bd. I. Sp. 1124–1136) ein Stichwort „Berufsständische Ordnung“ zu finden ist, während dies in der 5. Auflage noch nicht der Fall war. Gleiches gilt für die 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Bd. II. 1958. Sp. 277–280) gegenüber der 1. Auflage. Ebenfalls äußerst aufschlußreich ist die Ankündigung Nell-Breunings (In: Stimmen der Zeit. 1958/59. S. 226 ff.), daß eines der klerikalfaschistischen Standardwerke (J. Meßner: Die berufsständische Ordnung zuletzt 1936 in Wien erschienen) demnächst in einer Neubearbeitung herauskommt

²⁶ G. Gundlach: A. a. O.

Berufsständische Forderungen gehören, wenngleich verschieden gefärbt und akzentuiert, gleichermaßen zur sozialen Programmatik des klerikalen wie des nazistischen Faschismus. Die Nazis hatten die Aufrichtung eines Ständesystems im Punkt 25 des Programms der NSDAP vom 24. II. 1920 niedergelegt; an die Macht gekommen, preßten sie alle Berufsangehörigen in ständische Zwangsorganisationen. Im einzelnen bildeten die Hitlerleute den Reichsnährstand, die Deutsche Arbeitsfront, den Reichshandwerkerstand, den Reichshandelsstand, den Reichsstand der Industrie und die Reichskulturkammer.²⁷ Auch Mussolini hatte seine Herrschaft ständisch gesichert. Und zwar errichtete er seinen Korporativstaat nach den Prinzipien der Carta del Lavoro vom 21. 4. 1927.²⁸ Der Kern aller berufsständischen Systeme ist nicht — wie fälschlich bisweilen behauptet wird — in bestimmten bürokratisch-organisatorischen Apparaturen (Schiedsstellen, Standesgerichtsbarkeit, Verbände etc.) zu sehen, sondern liegt in der durch gesellschaftlich-organisatorische, letztlich durch staatliche Gewalt erzwungenen „Harmonisierung“ der Klassenwidersprüche der kapitalistischen Ordnung. Ständeordnungen sind machtmäßig organisierte und terroristisch gesicherte Pseudovolksgemeinschaften, deren Voraussetzungen die Zertrümmerung der proletarischen Kampforganisationen sowie die völlige Versklavung der Arbeiterklasse sind.²⁹

VIII

Der Berufsständischen Ordnung des Klerikalfaschismus liegt eine organische Gesellschaftsauffassung zugrunde. Nach Meinung der Klerikalen soll die bürgerliche Ordnung keine Klassengesellschaft, sondern ein organisches Ordnungsganzes sein. Die kapitalistische Klassenspaltung soll überwunden werden, indem die grundlegende, angeblich von Gott gegebene Sozialstruktur — das Prinzip der Solidarität — durchgesetzt wird, und zwar mittels der Berufsständischen Ordnung, die die „körperhaft und dauerhaft gewordene Solidarität des Staatsvolkes“ darstellen soll.³⁰ Das Solidaritätsprinzip soll nach der klerikalfaschistischen

²⁷ Wie Robert Ley (Der ständische Aufbau und die deutsche Arbeitsfront. München 1933. S. 16) mitteilte, entwarf Hitler persönlich den Plan für den ständischen Aufbau seiner Diktatur. Damit dürften alle jene Meinungen, wonach Hitler ein Gegner des Ständesystems gewesen sei, legendär sein

²⁸ Sie ist abgedruckt in: A. Balabanoff: Wesen und Werdegang des italienischen Faschismus. Wien/Leipzig 1931. S. 253 ff.

²⁹ „Im kollektiven Arbeitsvertrag findet die Solidarität zwischen den verschiedenen Faktoren der Produktion durch Versöhnung der entgegengesetzten Interessen der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer sowie durch deren Unterordnung unter die höheren Interessen der Produktion ihren konkreten Ausdruck“ (Carta del Lavoro. A. a. O. Ziff. IV)

„In heißem Bemühen aber müssen Staatsmänner und gute Staatsbürger dahin trachten, aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände uns emporzuarbeiten“ (Pius XI.: Quadregesimo anno. In: Jostock: Die sozialen Rundschreiben. S. 134 f.)

„Der Klassenkampf muß ausgerottet werden. Diesem hohen und hehren Ziel soll der ständische Aufbau und die Deutsche Arbeitsfront dienen“ (R. Ley: Der ständische Aufbau und die Deutsche Arbeitsfront. S. 7)

„Der Nationalsozialismus hat den Klassenkampf beseitigt. Die Kampforganisationen der Gewerkschaften und der Arbeitgeberverbände sind verschwunden. An die Stelle des Klassenkampfes ist die Volksgemeinschaft getreten“ (Erlaß des Führers vom 21. III. 1935. In: M. Frauendorfer: Idee und Gestalt der ständischen Neuordnung. Berlin 1935. S. 38)

³⁰ Vgl. G. Gundlach: Stand und Klasse. In: Stimmen der Zeit. Bd. 117 (1929) S. 292

Sozialtheorie ein „Seinsprinzip des Gesellschaftslebens“ sein, ist aber in Wirklichkeit die demagogische Formulierung eines raffiniert ausgetüftelten Mechanismus der Klassenharmonie; es lautet: „Das Gemeinschaftsglied ist wesentlich hingeordnet auf die Gemeinschaft und die Gemeinschaft hinwiederum auf ihre Glieder. Diesem seinshaften Verhältnis der wechselseitigen Zuordnung entspringt die *Gemeinhaftung* in Bindung und Rückbindung, derzufolge das Glied einzustehen hat für das Wohl des Ganzen und das Ganze wiederum für das Wohl der Glieder.“³¹ Das Solidaritätsprinzip ignoriert die Eigentumsstruktur sowie die antagonistischen Klasseninteressen in der bürgerlichen Gesellschaft und geht von dem fiktiven Sachverhalt einer gesellschaftlichen Homogenität aus. Einer Konfrontation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Kapitalismus hält das Solidaritätsprinzip daher nicht stand. Soweit es die Klerikalen begründen, tun sie es rein metaphysisch, speziell von der Theologie her. Das Prinzip der Solidarität wird sozusagen als eine Verlängerung und Auswirkung der Dogmen von der Gottesebenbildlichkeit und der Gotteskindschaft der Menschen im sozialpolitischen Bereich angesehen.³²

Allein in der rauen Wirklichkeit der Klassenkampfpraxis würden derartige metaphysisch-theologische Erwägungen wenig apologetisch wirksam sein. Deshalb wird das Solidaritätsprinzip noch auf die Grundlage des Berufs und des Berufsethos gestellt; allein ebenso vergeblich. Als klassenversöhnende, zugleich aber kapitalistisch ordnende und zergliedernde Kraft, preist die klerikalfaschistische Soziallehre die „Einigung“ von Ausgebeuteten und Ausbeutern um sogenannte leistungsgemeinschaftliche Aufgaben im Dienste eines sogenannten Gemeinwohls an. Pius XI. schrieb: „Eine rechte gesellschaftliche Ordnung verlangt also eine Vielheit von Gliedern des Gesellschaftskörpers, die ein starkes Band zur Einheit verbindet. Die Kraft eines solchen Einheitsbandes besitzen einmal die Güter und Dienstleistungen, deren Erzeugung bzw. Darbietung den Angehörigen des gleichen Berufsstandes, gleichviel ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, obliegen, zum anderenmal das Gemeinwohl, zu dem sämtliche Berufsstände, jeder zu seinem Teil, mitzuwirken und beizutragen haben.“³³ Das Solidaritätsprinzip will, auf der Grundlage eines Berufsstandes, der alle umfaßt, Arbeiter wie Unternehmer gleichermaßen, die in einem bestimmten Industriezweig arbeiten, zu einer Schicksals- und Leistungsgemeinschaft zusammenschmieden und dadurch das „Übel“ Klassenkampf abschaffen. Dabei wird ignoriert, daß die Klassen nicht bloß eine Erscheinung dieser oder jener Gesellschaftsorganisation sind, sondern aus der jeweiligen Eigentumsstruktur einer Gesellschaft entspringen. Wiewohl die klerikalfaschistische Sozialtheorie sich nicht genug daran tun kann, das Solidaritätsprinzip als eine der „Sozialnatur“ des Menschen durch Gott einbegründete Eigen-

³¹ Zur christlichen Staatslehre. In: Wörterbuch der Politik. Herausgegeben von O. von Nell-Breuning und H. Sacher. Freiburg 1957. Sp. 8

³² Vgl. H. Pesch (S. J.): Lehrbuch der Nationalökonomie. III. Bd. Freiburg 1913. Heinrich Pesch führt hier die Wurzeln der Solidaritätslehre auf Paulus (Römer 12, 45) zurück. Vgl. ferner: W. Schwer: Stand und Ständeordnung. 2. Auflage. Paderborn 1951; vgl. auch: Röm. 12, 14 ff. 1. Kar. 12, 12 ff.

³³ Pius XI.: Quadragesimo anno. A. a. O. S. 136 f.

Auffallend zu diesem Komplex sind wieder die Parallelen im italienischen und nazistischen Faschismus. Vgl.: Carta del Lavoro. Ziff. IV, sowie: Aufbau und die Deutsche Arbeitsfront. München 1933. S. 3; ferner M. Frauendorfer: Idee und Gestalt der ständischen Neuordnung. Berlin 1935. S. 13/14 ff., 24; ferner: VO des „Führers“ vom 24. Oktober 1934 über die Deutsche Arbeitsfront (speziell § 2)

schaft hinzustellen, widersprechen die solidaristischen Konstruktionen allesamt den objektiven Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der menschlichen Gesellschaft. Der klerikalfaschistische Solidarismus ist nur gewaltsam realisierbar und das auch nur zeitweise.

IX

Die theoretisch-organisationspolitische Handhabe zur gewaltsamen, klerikal-faschistischen Durchsetzung der solidaristischen Klassenharmonie — dieser volksgemeinschaftlichen Versklavung der Werktätigen — ist das klerikale Subsidiaritätsprinzip, welches „den Inhalt des Solidaritätsprinzips in der Organisations-sphäre der Gesellschaft ausspricht“.³⁴ Das Subsidiaritätsprinzip papstamtlich erstmals in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ formuliert und ebenda zum obersten sozialphilosophischen Grundsatz der klerikalen Soziallehre ernannt³⁵, ist in seiner sozialpolitischen Bedeutung äußerst vielschichtig, so daß an dieser Stelle nur einige Aspekte angeleuchtet werden können. Das Subsidiaritätsprinzip wird wie folgt formuliert: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneteren Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen, zugleich ist es überaus nachteilig und verwirkt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“

Das Subsidiaritätsprinzip ist nicht nur ein staatsphilosophischer Grundsatz, sondern ist ein Grundsatz der Aufbau und Tätigkeit des gesamten Diktaturmechanismus der Monopolbourgeoisie bestimmt. An dieser Stelle sehen wir aber das Subsidiaritätsprinzip nur von seinen staatsphilosophischen Aspekten her. Das Subsidiaritätsprinzip hat eine staatsabstinente und eine staatsinterventionistische Seite, die eine untrennbare Einheit bilden und je nach Situation und Bedarf bemüht werden. Das Subsidiaritätsprinzip dient unmittelbar der Unterordnung des bürgerlichen Staates unter die Herrschaft der Monopole. Es ist im strengen Wortsinne überhaupt kein Prinzip, sondern verweist auf die konkrete Situation, der es sich jeweils geschmeidig anpaßt. Auf diese Weise wird das Spontane der kapitalistischen Wirklichkeit mit Normativkraft ausgestattet.

X

Die staatsabstinente Seite des Subsidiaritätsprinzips dient zunächst dazu, dem spontanen Wirken der kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten — soweit es mit den Interessen der den Staat beherrschenden Finanzoligarchie im Einklang steht — vom Staat aus nicht zu behindern bzw. einzuschränken. Solange das Individuum,

³⁴ Vgl. A. Rauscher: Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung. In: Quadragesimo anno. Münster 1958. S. 54, 102

³⁵ Vgl. Pius XI.: Quadragesimo anno. S. 133

³⁶ G. Gundlach: Staatslexikon. 6. Auflage. Bd. I. Freiburg 1957. Sp. 1130 f.; siehe auch: O. von Nell-Breuning: Zur christlichen Gesellschaftslehre. Freiburg 1954. Sp. 93 f.

die Gemeinde, die gesellschaftliche Organisation oder andere Zusammenschlüsse von Menschen das imperialistische Streben nach Höchstprofit hinnehmen und die Eigengesetzlichkeit des Imperialismus respektieren — oder wie Pius XI. schrieb, solange die Individuen und untergeordneten Gemeinwesen „alles zu einem guten Ende“ führen — solange werden sie vom Staat unbehelligt gelassen. Das heißt einerseits, sie haben keine staatlichen Repressivmaßnahmen zu fürchten und andererseits, der Staat lehnt jedwede sozialpolitische Maßnahme ab und läßt der Ausbeutung ungehemmten Lauf. Die Staatsabstinenz des Subsidiaritätsprinzips im Sinne des Verzichts auf Repressivmaßnahmen ist an einen Zustand der völligen Spontaneität des Volkes geknüpft. Allein ein solcher Zustand ist angesichts der wachsenden Bewußtheit der Arbeiterklasse von vornherein unreal und führt die Staatsabstinenz im vorgenannten Sinne ad absurdum. Diesen Faktor lassen die klein- und mittelbürgerlichen Vertreter der klerikalen Sozialtheorie außer acht, die die staatsabstinente Seite des Subsidiaritätsprinzips zu einer Art modernen „laissez faire, laissez passer“ ausbauen und über diesen Weg antimonopolistische Modelle berufständischer Ordnungen in einem „staatsfreien“ Raum entwerfen möchten. Von klerikalfaschistischer Seite wurden diese Theoretiker übrigens durch Gustav Gundlach zurechtgewiesen, indem er schrieb, das Subsidiaritätsprinzip erfüllt „die Aufgabe, die Kompetenzregel unter den verschiedenen Machtordnungen auszusprechen. Das Subsidiaritätsprinzip hat also nicht, wie die liberalen Ausleger wollen, die Aufgabe, Machtordnungen nur im Rahmen des Unvermeidlichen zuzulassen, weil die Freiheit des Individuums vorangehe.“

Faßt man das Subsidiaritätsprinzip nicht nur im staatsphilosophischen Sinne auf, sondern als das Organisations- und Tätigkeitsprinzip des imperialistischen Herrschaftsmechanismus insgesamt, so tritt die Staatsabstinenz des Subsidiarismus in einer weiteren Hinsicht als Politikum auf. Die Forderung, die unteren „Glieder des Sozialkörpers“ sollen initiativ sein und ihre Angelegenheit selbst regeln, ist ideologische Grundlage für die Tätigkeit der klerikalen und klerikalfaschistischen Organisationen und Institutionen sowie des Laienapostolats. Die Kehrseite der staatsabstinenten Seite des Subsidiaritätsprinzips erweist sich also als Aufruf zum willkürlichen und terroristischen Handeln der nichtstaatlichen Organisationen und Institutionen, um „in ihrem Bereich“ das „Gemeinwohl“ zu sichern. Andeutungsweise sei darauf verwiesen, daß hierin auch eine Aufforderung und Rechtfertigung zur permanenten Durchbrechung der bürgerlichen „Gesetzlichkeit“ gesehen werden muß. Gleichzeitig soll mit der Aufforderung, die Individuen und unteren Sozialkörper sollen im Rahmen der kapitalistischen Spontaneität initiativ und aktiv sein, der imperialistische Staat (durch Entlastung) gestärkt und für die entscheidende Machtsicherung der Ausbeuter schlägkräftiger, einsatzbereiter werden. Darüber hinaus soll aber auch der bürgerliche Staat mit einer angeblich klassenlosen Würde umgeben werden.

Die Staatsabstinenz des Subsidiaritätsprinzips ist politisch in der Hinsicht bedeutsam, insofern sie eine radikale Absage an jede Sozialfunktion des imperialistischen Staates darstellt und dadurch wiederum der jedem faschistischen Staat eigenen Rüstungs- und Kriegspolitik Vorschub leistet. In Westdeutschland wird seit Jahren diese Seite des Prinzips der Subsidiarität von den Monopolvertretern der CDU/CSU als das Argument benutzt, um jede wirksame Sozialreform abzulehnen. So hieß es beispielsweise in der Regierungserklärung Adenauers vom 29. 10. 1957: „Die Bundesregierung ist entschlossen, den Gedanken

der Selbsthilfe und privaten Initiative in jeder Weise zu fördern und das Abgleiten in einen totalen Versorgungsstaat, der früher oder später den Wohlstand vernichten würde, zu verhindern.“³⁷

XI

Verlangt die staatsabstinente Seite des Subsidiaritätsprinzips vom imperialistischen Staat Zurückhaltung bezüglich aller Eingriffe, welche den spontanen Selbstvortrag der Prozesse der kapitalistischen Wirtschaft stören könnten, so fordert die staatsinterventionistische Seite einen starken, aktiven Staat. Die staatsinterventionistische Seite bringt sozusagen die „konstruktiven“ Züge des Subsidiaritätsprinzips zum Ausdruck, indem sie die ideologische Grundlage zur innenpolitischen „Befriedung“ des imperialistischen Regimes abgibt. Der Staatsinterventionismus des Subsidiaritätsprinzips ist der ideologische Reflex der totalen Unterdrückung des antiimperialistischen Volkskampfes; er dient den Imperialisten zur Begründung einer klerikalfaschistischen Gängelungs- und Unterdrückungspolitik des Volkes. Vor allem soll aber der Staatsinterventionismus des Subsidiaritätsprinzips die brutale Niederhaltung der proletarischen Bewegung mit Willkür und Terror ideologisch sanktionieren. Zu diesem Zwecke verlangt er vom Staat die aus der Spontaneität und Anarchie des Kapitalismus ausbrechende Arbeiterklasse gewaltsam zur „Solidarität“ mit der Monopolbourgeoisie zu zwingen. Aber das ist nur möglich durch die terroristische Unterdrückung der proletarischen Kampforganisationen und durch die radikale Unterbindung jeder sozialistischen Bewußtseinsbildung. Sonach ist der Staatsinterventionismus des Subsidiaritätsprinzips wesentlich die Formulierung des Solidaritätsprinzips von dessen klerikalfaschistischer Durchsetzbarkeit her, d. h. er widerspiegelt die durch staatlichen Zwang und Terror zuwege gebrachte „Sozialpartnerschaft“ und „Leistungsgemeinschaft“ in einer Berufsständischen Ordnung.³⁸

Wie diese interventionistische Tätigkeit des imperialistischen Staates nach dem Prinzip der Subsidiarität bei der Einrichtung, Befestigung und Garantierung eines klerikalfaschistischen Regimes, in klerikaler Terminologie „Berufsständische Ordnung“ heißen, im einzelnen aussieht, darüber machen die klerikalfaschistischen Theoretiker keine Festlegungen, sondern stellen den „positiven Beitrag“ des Staates hierbei ausschließlich in das situationsgebundene Belieben der Finanzoligarchie. Oswald von Nell-Breuning vergleicht ihn mit einem wundärztlichen Eingriff und schreibt: „Was der Arzt zu tun hat, wieweit er eingreifen muß, wieweit er den Organismus sich selbst überlassen darf, hängt ja auch von der Lage jedes einzelnen Falles ab. Grundsätzlich wird die Regel gelten: Soviel als nötig, so wenig als möglich!“³⁹ Und damit ist mit brutaltheoretischer Gebärde die methodische Mannigfaltigkeit des klerikalfaschistischen Terrors pauschal

³⁷ Stenografisches Protokoll des Bundestages. S. 20 f. Vgl. ferner K. Adenauer: Rede auf einer Bauernkundgebung in Bad Godesberg am 26. 10. 1958; sowie E. Gerstenmaier: Rede auf dem Kieler Parteitag der CDU; sowie O. von Nell-Breuning: Zur Sozialreform — Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip. In: Stimmen der Zeit. Bd. 157. 1955/56. S. 1–11; sowie E. Welty: Hirtenworte im Industriezeitalter. In: Neue Ordnung. 1957. S. 358; sowie: Hirtenbrief des österreichischen Episkopats vom 16. 10. 1957. In: Herder-Korrespondenz 1956/57. S. 183

³⁸ Vgl. J. Fellermeier: Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. Freiburg 1956. S. 47; sowie A. Rauscher: Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung. A. a. O. S. 128

³⁹ O. von Nell-Breuning: Zur christlichen Gesellschaftslehre. Sp. 95

heiliggesprochen; das Verbotsurteil eines Bundesverfassungsgerichts ganz ebenso wie das Henkerbeil, das Konzentrationslager wie das Zuchthaus und der elektrische Stuhl.⁴⁰

XII

Um den Klassencharakter der vom Staatsinterventionismus des Subsidiaritätsprinzips vorgeschriebenen und zu Nutz und Frommen der Finanzoligarchie vollzogenen Maßnahmen und Gewaltakte der klerikalfaschistischen Diktatur zu verhängen, verbreiteten die Ideologen des klerikalen Faschismus die Staatszwecklehre vom Gemeinwohl.⁴¹ Danach soll die Wahrung des Gemeinwohles die Regulatividee beim Tätigwerden des imperialistischen Staates sein; und der bürgerliche Staat selbst wird als Hüter und Wahrer dieses Gemeinwohls bezeichnet. Die Staatszwecklehre vom Gemeinwohl wird von der klerikalen Sozialphilosophie allgemein vertreten; der Gemeinwohlbegriff wird dabei in den unterschiedlichsten Interpretationen verwandt. Überhaupt ist die heutige katholische Gemeinwohllehre ein einziger Schellenbaum pathetischer und inhaltsleerer Schlagwörter.

Die klerikalfaschistische Interpretation faßt den Begriff Gemeinwohl im Sinne von *ordo socialis* auf. Der Terminus Gemeinwohl bezeichnet danach nicht Zustände materieller Wohlhabenheit oder eines hohen kulturell-zivilisatorischen

⁴⁰ Das Subsidiaritätsprinzip in diesem Sinne praktisch anwendend, forderte der „Rheinische Merkur“ am 2. II. 1957 unter Bezugnahme auf den schleswig-holsteinischen Metallarbeiterstreik die Einführung eines Antistreikgesetzes. Das Blatt schrieb: „Die Autonomie der Sozialpartner in allen Ehren. Als echtes Freiheitsrecht darf sie aber nur voll verantwortlich gegenüber der Allgemeinheit ausgeübt werden. Schleswig-Holstein gab den Beweis, daß Gruppeninteressen das Gemeininteresse gefährlich überlagern. Die Konsequenz muß also eine Revision der autonomen Schlichtung mit dem Einbau eines Ausrüstungs- und Unterwerfungszwanges sein. Staatlicherseits wäre sie durch ein Streikgesetz sinnvoll zu ergänzen“

Die zwangsweise, durch staatliches Gesetz und staatlichen Terror geregelte und garantierte Werkstellung einer Klassenharmonisierung wird heute von den klerikalfaschistischen Diktaturen auf der iberischen Halbinsel praktiziert (vergleiche z. B. die Verfassung Portugals, VIII. Titel, Art. 31) und wurde auch von den Nazis betrieben; hier sei nur an das „Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit“ vom 20. I. 1934 erinnert. Mit diesem Gesetz übertrugen die Nazis das sogenannte Führergesetz auf die Betriebsverfassung, die grundlegenden Bestimmungen dieses Gesetzes sahen vor: a) Der Unternehmer arbeitet als Führer des Betriebes, die Angestellten und Arbeiter als Gefolgschaft; beide haben die Forderung des betrieblichen wie des Gemeinwohls anzustreben; b) Der Führer entscheidet der Gefolgschaft gegenüber in allen betrieblichen Angelegenheiten. Die Gefolgschaft hat ihm die in der Betriebs- und Berufsgemeinschaft begründete Treue zu halten.

Vergleiche ferner dazu den „Aufruf an alle schaffenden Menschen“, den die Deutsche Arbeitsfront am 27. Nov. 1933 erließ, sowie die „Parteiamtliche Kundgebung über die Stellung der NSDAP zum Landvolk und zur Landwirtschaft“ vom 6. März 1930.

Übrigens sei an dieser Stelle vermerkt, daß E. Welty in seinem 1935 erschienenen Buch „Gemeinschaft und Einzelmensch“ (S. 434 und 340) das „Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit“ überaus lobte, er schrieb sogar, das Gesetz gebe der Arbeit und dem arbeitenden Menschen ihren Wert zurück. Weiter heißt es: „Der Führer schaut und stellt konkret und greifbar jene Ziele, die die Natur mehr allgemein und in großen Umrissen erkennen läßt.“

⁴¹ Beachtenswert, daß sich in dieser Hinsicht die Klerikalfaschisten abermals in ideologischer Kongruenz mit dem Nazismus befinden; die Hitlerleute hatten übrigens ihre diesbezüglichen Ansichten in dem demagogischen Slogan zusammengefaßt: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz!“ Vgl. A. Hitler: *Mein Kampf*. S. 676; sowie A. Rosenberg: *Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus*. München 1933. S. 33; sowie G. Feder: *Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundlagen*. München 1939. S. 29/31

Lebensstandards, sondern ist der Inbegriff einer bestimmten ökonomischen, staatlichen und politischen Organisation der Gesellschaft, die von den klerikalfaschistischen Ideologen als die „rechte Ordnung“ ausgegeben wird. Die Idee des Gemeinwohls, des *bonum commune*, bezeichnet gesellschaftliche Zustände, in denen nach klerikaler Meinung die Unversöhnbarkeit der Klassen in der kapitalistischen Ordnung durch eine „Einheit in wohlgegliederter Vielheit“ ersetzt ist, die jedem „Glied seinen ihm zukommenden Platz anweist“ und so dem imperialistischen Streben nach Maximalprofiten innenpolitisch nichts in den Weg legt.⁴² Ein solches Ziel kann nur auf dem Weg der Gewalt erreicht werden. Deshalb wird auch von manchen klerikalfaschistischen Ideologen, die offener sind, das Gemeinwohl als ein „Organisationswert“ betrachtet, der in der „menschlichen Gesellschaft vor allem auf der organisatorischen Seite seine größte Ausprägung (erfährt)“. Es sei die Grundfunktion des Gemeinwohls, eine starke Staatsordnung (sprich Diktatur) zu begründen, die die „Ausrichtung“ auf die „objektive Wertordnung“ gewährleistet.⁴³ Der Ausdruck „objektive Wertordnung“ ist dabei eine verschleiernde Formulierung, die die Klassenhierarchie der kapitalistischen Gesellschaft bezeichnen soll. Ausrichtung auf die „objektive Wertordnung“ heißt, jedem sein „irdisches Wohl entsprechend seiner Wesensnatur und nach Maßgabe seiner besonderen Fähigkeiten und Verhältnisse“ zuzuweisen.

Die Theorie von der Wahrung des Gemeinwohls durch einen „starken“ Staat richtet sich einmal gegen die Arbeiterklasse, indem sie die faschistisch durchgesetzte und gesicherte Kooperation zwischen Arbeit und Kapital fordert. Zum anderen richtet sie sich aber auch gegen die Klein- und Mittelbourgeoisie sowie die Handwerker und die übrigen kleinen Warenproduzenten. Der klerikalfaschistische Staat, der sich in den Händen der reaktionärsten Gruppe der Finanzoligarchie befindet, nimmt nur noch insofern die Gesamtinteressen aller Ausbeuter wahr, indem er die Ausbeutung sichert. Was aber die Sicherung des Maximalprofites anbetrifft, so plündert er im Interesse der Finanzoligarchie die gesamte Bevölkerung aus. Zu diesem Zweck beschränkt der klerikalfaschistische Staat die Eigentumsrechte dieser Schichten willkürlich und greift in den Wirtschaftsprozess beliebig ein — und dies alles unter Berufung auf seine Funktion als oberster Hüter des Gemeinwohls.

XIII

Die Staatszwecklehre vom Gemeinwohl begründen die klerikalen Soziologen naturrechtlich-metaphysisch; letztlich leiten sie die gesamte Gemeinwohlideologie von dem angeblich durch Gott der Welt und den Menschen strukturell einbegründeten Gerechtigkeitspostulat „Jedem das Seine“ ab. Da nicht bestimmt wird, nach welchem Richtmaß der Staat in seiner Zweckerfüllung „Jedem das Seine“ sichern soll, ist diese Staatszwecklehre jeder Relativierung und Subjektivierung zugänglich. In der Praxis erweist sie sich als situationsgefügte totale Apologie der gesamten imperialistischen Staatstätigkeit, und zwar bereits im voraus. Der *natur-*

⁴² Vgl. Pius XII.: Die Friedensordnung der Völker. Luzern 1949. S. 46; sowie Staatshirtenbrief des Deutschen Episkopats. Herder-Korrespondenz 1955/56. S. 176 f.; sowie O. von Nell-Breuning: Zur christlichen Gesellschaftslehre. Sp. 55

⁴³ Vgl. A. Rauscher: Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung. S. 102; sowie A. Süsterhenn: Hoheit und Recht des Staates. In: Rheinischer Merkur vom 15. 8. 1953

rechtlichen Mystifikation der imperialistischen Verhältnisse kommt angesichts der wachsenden Bewußtheit der Volksmassen in Westdeutschland besondere Bedeutung zu. Die von den Finanzkapitalisten angestrebte Unterwerfung des Volkes unter die imperialistische Spontaneität soll mittels der klerikal-naturrechts-ideologie demagogisch in eine juristische Verpflichtung umgemünzt werden. Das von der klerikal-naturrechtsphilosophie postulierte „absolute Primat des Naturrechts“ versucht die ungesetzliche Willkür der Faschisten dem staatlichen Recht, der Verfassung überzuordnen, möchte ihr die Robe einer angeblich göttlich begründeten Rechtmäßigkeit überwerfen, soll die klerikal-faschistische Liquidation der bürgerlichen Gesetzlichkeit, der bürgerlich-demokratischen Rechte und Freiheiten des Volkes im Namen einer mystischen „Legalität“ sanktionieren.

Die klerikal-naturrechtslehre, die heute in Westdeutschland die faschistische Negation des Rechtes und der Gesetzlichkeit „legalisiert“, ermöglicht es Adenauer, seine Faschisierung zu betreiben, ohne sich offen von der bürgerlichen Gesetzlichkeit und Rechtsstaatlichkeit lossagen zu müssen. Auf diese Weise ist es ihm daher in noch größerem Maße als Hitler möglich, seinen Terror justizförmig zu verwirklichen. Die naturrechtlichen Theorien von der Wahrung des Gemeinwohls durch den imperialistischen Staat haben jedoch nicht nur innenpolitische, sondern auch außenpolitische Aspekte: Sie sind in ihrer klerikal-faschistischen Interpretation der ideologische Widerschein sowohl der innenpolitischen Terrorherrschaft wie der Kriegs- und Weltherrschaftspolitik nach außen, die von den reaktionärsten Kräften der Finanzoligarchie betrieben werden. Unter Hinweis auf die Aufrechterhaltung des *bonum commune*, das „auch bei normalen Zeiten dauernd durch die Realität der Erbsünde“⁴⁴ bedroht sei, verlangen die Klerikal-faschisten nicht nur im Innern einen starken Staat, sondern auch nach außen. Sie unterstützen damit das Expansionsstreben des Imperialismus und rechtfertigen die Kriegsziele des westdeutschen Monopolkapitals. Die klerikal-faschistische Ideologie versucht heute, die Volksmassen ideologisch kriegsreif zu machen, deshalb nimmt sie den Militarismus theoretisch in Schutz und sanktioniert den atomaren Krieg.

Um den Militarismus zu verherrlichen, geben die klerikal-naturrechtler ihn als einen Faktor zur Gemeinwohlsicherung aus.⁴⁵ So schrieb der westdeutsche Episkopat bereits im Jahre 1953 in einem Staatshirtenbrief, der Staat habe zur Sicherung des Gemeinwohls nicht nur Hab und Gut und Freiheit der Bürger einzuschränken, sondern er könne auch Dienste verlangen, die bis zum Einsatz des Lebens gingen.⁴⁶ Zur Lähmung des antimilitaristischen Willens der westdeutschen Jugendlichen führt der politische Katholizismus neuerdings Veranstaltungen zur Wehrvorbereitung durch.⁴⁷ Auf solchen Schulungen predigt man den Jugendlichen, das Kriegführen im Namen des klerikal-naturrechtlichen Gemeinwohls sei eine christliche

⁴⁴ A. Süsterhenn: A. a. O.

⁴⁵ Und zwar nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, indem nämlich die NATO-Truppen gegen bewußte Aktionen der Arbeiterklasse eingesetzt werden sollen. Vgl.: Die geheime Dienst-sache der Wehrbereichsverwaltung III in Nordrhein-Westfalen. In: Dokumentation der Zeit. Nr. 173/1958. S. 13

⁴⁶ Vgl. in: Herder-Korrespondenz. 1953/54. S. 178

⁴⁷ Eine solche Veranstaltung fand kürzlich in der Diözese Trier statt. 550 Jungmänner wurden, wie es hieß, in Wochenendschulungen und Exerzitien von einem Priester, Offizier und Arzt unter dem Motto: „Was blüht uns in der Kaserne?“ auf den NATO-Drill vorbereitet. Vgl. in: Herder-Korrespondenz. 1957/58. S. 449

Tugend, der Soldatenberuf fände sein Urbild im Vater, der seine Familie verteidigt etc.⁴⁸ Die ideologische Kriegsvorbereitung der Klerikalfaschisten kulminiert in einer naturrechtlich bemäntelten Hetze zum Atomkrieg. Programmatistische Bedeutung kommt in dieser Hinsicht der Erklärung der sieben Moralthologen über Atomrüstung, die nach einem Wort W. Dirks „auf eine katholische moralische und politische Rechtfertigung der Politik Adenauers hinausläuft“⁴⁹, sowie einigen Artikeln zu, die diese Erklärung faktisch interpretieren.⁵⁰

Diese klerikale Propaganda für einen Atomkrieg gegen die sozialistischen Länder ist ein hinterhältiger Schlag gegen die ständig wachsende Bewegung gegen den Atomtod in Westdeutschland. Besonders die als „Wort der Kirche“ deklarierte Erklärung der sieben Moralthologen ist ein Versuch, mit Hilfe der kirchlichen Autorität die Einheit der politischen Front für Adenauer und Strauß zu sichern. Daß dieses Unternehmen völlig fehlschlug, zeigt die Erklärung von 48 westdeutschen katholischen Persönlichkeiten vom 13. 5. 1958.⁵¹

XIV

Die reaktionärsten Teile der Finanzoligarchie können ihre faschistischen Ziele innen- und außenpolitisch nur verwirklichen, indem sie die bürgerliche Demokratie vollends beseitigen. Konnte der deutsche Imperialismus sich in den dreißiger Jahren noch erlauben, die Formaldemokratie im offenen Angriff durch die Hitlerleute liquidieren zu lassen, so ist heute der deutsche Imperialismus durch die gestiegene Bewußtheit der Werktätigen und die Existenz realer sozialistischer Demokratie in einem Teil Deutschlands schon soweit in die Defensive gedrängt, daß sich Adenauer nicht offen von der bürgerlichen Demokratie und Gesetzlichkeit lossagen kann. Die Einrichtung einer klerikalfaschistischen Diktatur geschieht heute unter einer lauthals verkündeten sogenannten Rechtsstaatlichkeit. Die klerikalfaschistische Sozialphilosophie trägt dieser Gegebenheit Rechnung, indem sie sozusagen die Demokratie durch „Demokratie“ aufhebt. Die Klerikalfaschisten bekämpfen die bürgerliche Demokratie nicht offen, sondern entmannen sie naturrechtlich. Nach klerikaler Ansicht soll nämlich überall dort Demokratie herrschen, wo die Prinzipien des klerikalen Naturrechts befolgt werden, und Pius XII. brachte den Fehlschluß zuwege, daß man Demokratie „gleich gut in einer Monarchie wie in einer Republik verwirklichen kann“.⁵² Die Klerikalfaschisten machen sich also die Auslegungsfähigkeit des Naturrechts zunutze, um das Imperialistische schlechthin mit dem Demokratischen zu identifizieren.

Natürlicherweise befiehlt die klerikale Soziallehre aufs schärfste das Prinzip der Volkssouveränität. In klerikaler Sicht ist die Staatsgewalt etwas von Gott

⁴⁸ Vgl. J. Hirschmann: Ist Gewaltlosigkeit eine christliche Tugend? In: Geist und Leben. 1957. S. 179–184; sowie: Jahr der Entscheidung. Fuldaer Vorträge. Bd. XV. Augsburg 1957. S. 94; sowie G. Gundlach: Der Papst und der Krieg. In: Stimmen der Zeit. 1956/57. S. 378–385.

⁴⁹ W. Dirks: Zu der Erklärung der 7 Moralthologen über Atomrüstung. In: Frankfurter Hefte. 1958. S. 387

⁵⁰ Vgl.: Wort der Kirche. Gutachten von 7 katholischen Moralthologen zur atomaren Aufrüstung. Bulletin der Bundesregierung vom 7. 5. 1958; sowie A. Auer: Naturrecht und Atombombe. In: Die neue Ordnung. 1958. S. 276 ff.; sowie J. Hirschmann: Kann atomare Bewaffnung sittlich gerechtfertigt sein? In: Stimmen der Zeit. 1957/58. S. 284 ff.; sowie K. A. Schmidthus: Atomwaffen und Gewissen. In: Wort und Wahrheit. 1953. S. 405–424

⁵¹ Vgl. in: Dokumentation der Zeit. 1958. S. 18

⁵² Pius XII.: Demokratie und soziale Neuordnung. Luzern 1945. S. 6

Abgeleitetes, d. h. diese Lehre richtet sich selbst gegen das Bonner Grundgesetz, denn dort heißt es im Artikel 20, alle Staatsgewalt gehe vom Volke aus. Die klerikale Staatslehre verlangt von den politischen Machthabern nicht die Respektierung des Volkswillens, sondern die an die finanzkapitalistischen Interessen gebundene Verwirklichung der Naturrechtspostulate. Wenn die Staatsgewalt aber nicht den Volkswillen zu respektieren hat, so ist sie natürlich dem Volke nicht verantwortlich; sie existiert autokratisch, diktatorisch.⁵³ Die Kernthese der klerikalfaschistischen Staatstheorie, wonach die politische Gewaltausübung eine Statthalterschaft vor Gott sein soll, ist die Proklamation der staatspolitischen Ohnmacht und Unfähigkeit der breiten Volksmassen und führt zur radikalen Ersetzung der Volkssouveränität durch eine Elitesouveränität. Eine Auslese von Männern mit tiefer christlicher Gesinnung und intensiver Gottesverbundenheit soll den imperialistischen Staat in Händen halten und das klerikale Naturrecht durchsetzen, denn nur eine solche Eliteherrschaft sei der Würde fähig, die in der politischen Autorität als einer Teilnahme an der Autorität Gottes liege. Die klerikalfaschistische Ideologie leitet das „Wertbewußtsein“ ihrer Eliten theologisch ab, während es die Nazis rassistisch blutsmystisch taten. Die theologische Verbrämung der klerikalfaschistischen Elitediktatur macht die elitären Konzeptionen der Klerikalfaschisten äußerst demagogiefähig, eine Tatsache, die im westzonalen Faschisierungsprozeß eine große Rolle spielt, und zwar insofern, als die klerikalfaschistischen Elite-Auffassungen gerade intensiv bei den Wahlen propagiert werden und nicht wenig dazu beitrugen, das letzte Bundestagswahlergebnis zu einem Meilenstein der westzonalen Klerikalfaschisierung zu machen. Wiewohl der politische Klerikalismus im gegenwärtigen westzonalen Faschisierungsprozeß mit großem Aufwand die mit einer ausgeklügelten Sophistik demokratisch getarnten demokratiefeindlichen, klerikalfaschistischen Staatstheoreme propagiert, wächst das demokratische Bewußtsein der westdeutschen Bevölkerung von Tag zu Tag. In dieser Hinsicht beeinflussen vor allem die wahrhaft demokratischen Verhältnisse in der Deutschen Demokratischen Republik die Bewußtseinsbildung der westdeutschen Volksmassen, vor allem wächst unter diesem Einfluß immer mehr die Einsicht, daß Demokratie immer eine politische Machtfrage ist.

XV

Daß die reaktionären Kräfte, die Militaristen und Revanchisten zum Faschismus streben, ist eine gesetzmäßige Erscheinung; nicht gesetzmäßig dagegen ist, daß sie über irgendeinen Weg die faschistische Diktatur verwirklichen. Das hängt vom Kampf der friedliebenden Kräfte unter Führung der einheitlichen Arbeiterklasse ab.

Diese Erkenntnis ist für den gegenwärtigen Volkskampf in Westdeutschland von großer Bedeutung. Die Entwicklung des klerikalen Faschismus wird in Westdeutschland durch den Kampf einer breiten antifaschistischen Volksfront schei-

⁵³ Vgl. ebenda: S. 18–31; sowie O. F. de Battaglia: Allerlei Gemeinschaften. In: Neues Abendland. 1953. S. 339 ff.; sowie A. Berger: Die Verantwortung des Christen vor dem Staat. In: Die neue Ordnung. 1949. S. 314 ff.

B. gibt offen zu: „Die christliche Staatslehre erkennt sowohl die Monarchie als auch die Republik an, weder *autoritäre* (Hervorhebung von uns – d. Verf.) noch demokratische Staatsgrundsätze verstoßen gegen das von der christlichen Lehre aufgestellte Postulat des Gemeinwohls“.

tern, die von der Arbeiterklasse geführt wird. Für die Organisierung einer antifaschistischen Volksfront ist es wichtig, sich mit dem rechtssozialdemokratischen Revisionismus auseinanderzusetzen, denn er begibt sich selbst zunehmend auf die Position des politischen Katholizismus. Weiter ist es von außerordentlicher Bedeutung, die Masse der katholischen Werktätigen, dem klerikalfaschistischen Einfluß zu entreißen. Nichts wäre dabei schädlicher als die religiösendenkenden Menschen in Bausch und Bogen als eine „reaktionäre, hoffnungslose Masse“ zu betrachten. Die Haltung vieler aufrechter Kirchenmänner und christlicher Werktätiger in den Auseinandersetzungen um die atomare Aufrüstung Westdeutschlands zeigt, daß die Klassenspaltung vielmehr mitten durch die Kirchen hindurchgeht. Von dieser Gegebenheit ausgehend, müssen die katholischen Werktätigen, die nicht selten gegen die Kriegsgefahren und Ungerechtigkeiten des imperialistischen Systems protestieren, zu der Erkenntnis jener Entwicklungsgesetze des Imperialismus geführt werden, die den von den fortschrittlichen Christen verurteilten Erscheinungen zugrunde liegen. Allein die Einsicht in die gesetzmäßigen Zusammenhänge zwischen dem imperialistischen Wirtschaftssystem und der Politik des Imperialismus ist geeignet, die christlichen Menschen aus dem Zwiespalt herauszuführen, in dem sie sich durch den Mißbrauch der Religion befinden.

DISKUSSION

Gegen eine Erweiterung oder Einengung des Leninschen Materiebegriffs*

Von RUDOLF ROCHHAUSEN (Leipzig)

Die bisherige Diskussion um den Materiebegriff zeigt verschiedene entscheidende Mängel, nämlich einmal eine Verwechslung unterschiedlicher Fragestellungen (z. B. Was ist Materie? Wie existiert Materie? Wie ist die Materie aufgebaut? Wie ist ihre Struktur beschaffen?), zum anderen werden in einer scholastischen Art und Weise Begriffe mit der Wirklichkeit gleichgesetzt und schließlich wird die Tatsache ignoriert, daß das Allgemeine mehr ist als eine Summe einzelner Erkenntnisse.

1. Was ist Materie?

Die Erscheinungen der Außenwelt sind sich in Raum und Zeit bewegende spezifische Materieformen, die immer als Ganzheiten mit spezifischen Eigenschaften, Relationen und Gliedern auftreten. Wenn wir ausgehend von diesen Erscheinungen der Außenwelt durch wissenschaftliche Abstraktion immer mehr das Wesentliche herausheben und in Begriffen fixieren, dann kommen wir in der letzten Abstraktion zum Begriff Materie. (Beispiel: dieser Hund — Säugetier — Wirbeltier — Organismus — offenes Fließsystem — Systemeinheit — Ganzheit ... Materie). Der Begriff Materie ist so allgemein, daß er nur noch ein einziges Merkmal der Außenwelt beinhaltet, nämlich ihre Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein — sonst nichts. Lenin schreibt: „Denn die einzige Eigenschaft der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“¹ Eine Erscheinung als Materie bezeichnen bedeutet, ihre Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein anzuerkennen. Deshalb betont Lenin: „Die Frage, ob der Begriff der Materie anzuerkennen oder abzulehnen sei, ist die Frage, ob der Mensch den Aussagen seiner Sinnesorgane vertrauen soll, ist die Frage nach der Quelle unserer Erkenntnis...“²

In diesem Sinne ist der Materiebegriff eine Formulierung der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Die philosophische Kategorie Materie umfaßt die Gesamtheit aller Dinge und Erscheinungen außerhalb des menschlichen Bewußtseins und abstrahiert von ihren Daseinsweisen, Existenzformen und

* Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete Fassung jenes Diskussionsbeitrages, den der Verfasser am 20. Dezember 1958 im Berliner Institut für Philosophie gegeben hat (vgl. den Bericht von Dieter Schulze).

¹ W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. Berlin 1949. S. 250 f.

² Ebenda: S. 119

spezifischen Eigenschaften. Der Materie wird nur eines gegenübergesetzt — nämlich ihre Widerspiegelung — das menschliche Bewußtsein. Alle anderen Gegenüberstellungen sind innerhalb der Fragestellung „Was ist Materie?“ — sinnlos. Materie und materiell sind in diesem Fall identische Begriffe. Trotz ihrer Allgemeinheit beinhaltet die philosophische Kategorie Materie zugleich das tiefste Wesen aller Erscheinungen, nämlich ihre richtige materialistische Betrachtungsweise. Die Leninsche Definition der Materie — „... die Materie ist das, was durch seine Wirkung auf unsere Sinnesorgane die Empfindung erzeugt, die Materie ist die objektive uns in der Empfindung gegebene Realität.“³ — ist so allgemein, daß jeder Versuch einen noch allgemeineren Begriff darzulegen, zu einer idealistischen Verfälschung des Materiebegriffs führt. Lenin bezeichnet eine solche Erweiterung als Konfusion, „die nur geeignet ist, unter dem Schein, den Materialismus, weiter zu fassen“, Materialismus und Idealismus zu vermengen.“⁴

Bei einer solchen Erweiterung können zwei Wege beschritten werden: 1. Das Bewußtsein wird als Materie erklärt und damit in den Materiebegriff einbezogen. Es handelt sich hierbei um eine Erweiterung im Sinne des Vulgärmaterialismus, die unter anderen auch von Joseph Dietzgen versucht wird. 2. Die Materie wird mehr und mehr dem Geistigen angenähert, bis sie vollständig im Immateriellen aufgeht. Das ist der idealistische Weg einer Erweiterung des Materiebegriffs.

Während der vulgärmaterialistische Weg das Bewußtsein auf Materie reduziert, wird durch den idealistischen Weg die Grenze zwischen Materie und Bewußtsein aufgelöst und die Materie mehr und mehr vergeistigt. Eine vollkommene Vernichtung der Materie versucht der subjektive Idealismus, der die Materie nur als Vorstellungsinhalt oder Bewußtseinsprodukt darstellt. Diese Auffassung beseitigt die Grenze zwischen Materie und Bewußtsein, indem sie die Materie in die Sphäre des Bewußtseins einbezieht.

Viele Idealisten gehen nicht so weit, sondern sie versuchen unter Anerkennung der Materie die Grenze zum Bewußtsein hin zu verwischen. So wird z. B. die Materie auf Prozesse, Kräfte, Energien oder Relationen reduziert. Wird die Materie auf objektive Prozesse zurückgeführt, dann ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Überordnung des Begriffs „Prozeß“ über das Bewußtsein. Der Begriff „Prozeß“ — jetzt als Materie gefaßt — ist deshalb verschwommen, weil er den qualitativen Unterschied zwischen Materie und Bewußtsein verwirrt. Ähnlich verhält es sich bei der Zurückführung der Materie auf „Kraft“. So wird z. B. von Hermann Cohen in der Einleitung zur 5. Auflage des von F. A. Lange herausgegebenen Werkes „Geschichte des Materialismus“ frohlockend festgestellt, daß die Verwandlung der Materie in Kraft einen Sieg des Idealismus darstelle. Lenin bemerkt dazu: „Die Elektrizität wird zum Helfen des Idealismus proklamiert, denn sie hat die alte Theorie von der Struktur der Materie zerstört, das Atom zersetzt, neue Formen der materiellen Bewegung entdeckt, die den alten so unähnlich, noch so wenig untersucht, so unerforscht, so ungewöhnlich und ‚wundersam‘ sind, daß sich eine Möglichkeit ergibt, eine Interpretation der Natur als einer immateriellen (also geistigen, gedanklichen, psychischen) Bewegung einzuschmuggeln.“⁵ Bei der Zurückführung der Materie auf Energie bzw. Bewegung besteht ebenfalls die Möglichkeit einer Einordnung des Bewußtseins. Ostwald erklärt z. B., daß „die einfache und natürliche Aufhebung der alten Schwierigkeiten, welche der Vereinigung der Begriffe Materie und Geist sich entgegen-

³ Ebenda: S. 134

⁴ Ebenda: S. 235

⁵ Ebenda: S. 273

stellen, durch die Unterordnung beider unter den Begriff der Energie als ein großer Gewinn erscheint“.⁶ Lenin antwortet darauf: „Das ist kein Gewinn, sondern ein Verlust, denn die Frage, ob die erkenntnistheoretische Untersuchung . . . in materialistischer oder idealistischer Richtung geführt werden soll, wird durch den willkürlichen Gebrauch des Wortes Energie nicht gelöst, sondern verwirrt.“⁷

Die Auflösung der Materie in Relationen bedeutet eine noch umfangreichere Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs. Diese Auffassung finden wir bei den Positivisten, insbesondere bei den Neopositivisten und bei dem Revisionisten Ernst Bloch. Auch Bloch beruft sich auf Lenin und nimmt die Leninsche Materie-
definition zum Ausgangspunkt. Aus der Leninschen Formulierung — „... die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird ...“⁸ — zieht er die Schlußfolgerung, daß „nach Lenin“ die „Materie der Garant der Außenwelt sei“ und daß es dem „Theorie-Praxis-Verhältnis“ genüge „jederzeit die Materie zu haben, die es braucht ...“.⁹ Die Grundlage der Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs bildet bei Bloch die Gleichsetzung von Materie, Eigenschaften und Relationen. Er schreibt: „Beziehung von Menschen zu Menschen und zur Natur, das und nichts anderes ist bei Marx die spezifische Materie der Geschichte ...“¹⁰ Alle Beziehungen und Bewegungsformen in der menschlichen Gesellschaft z. B. Arbeit, Klassenkampf, Praxis usw. sind bei ihm Formen der gesellschaftlichen Materie. Sein Materiebegriff umfaßt jetzt nicht mehr nur die Welt außer uns, sondern vor allen Dingen die „lebendige Subjekt-Objekt-Beziehung“. Damit wird die Grundfrage der Philosophie von Bloch idealistisch gelöst, denn das Subjektive wird in den Materiebegriff mit einbezogen.

Es muß die Frage gestellt werden: Beginnt die Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs tatsächlich erst mit der Einbeziehung des Bewußtseins? Wir sind der Auffassung, daß bereits die scholastische Identifizierung der Begriffe Materie, Bewegung, Eigenschaft und Relation Ausgangspunkt dieser revisionistischen Erweiterungsbestrebungen ist. Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs bedeutet grundsätzlich ein Verwischen des qualitativen Unterschiedes zwischen Materie und Bewußtsein, d. h. jede Erweiterung ist ein revisionistischer Versuch, die materialistische Lösung der Grundfrage der Philosophie zu verfälschen.

Aber auch die Einengung des Materiebegriffs ist unwissenschaftlich, denn es wird die Möglichkeit offen gelassen, daß die objektive Realität Erscheinungen geistiger Art enthält. Die meisten Neovitalisten z. B. setzen die Materie mit „Stoff“ gleich und stellen ihr ein immaterielles Feld bzw. immaterielle lenkende und aufbauende Vitalkräfte gegenüber.¹¹ Wir werden auf die Versuche einer Einengung des Leninschen Materiebegriffs noch näher eingehen.

⁶ Zitiert ebenda: S. 261

⁷ Ebenda: S. 261

⁸ Ebenda: S. 119

⁹ Ernst Bloch in einem nicht veröffentlichten Manuskript (S. 754)

¹⁰ Ebenda: S. 736

¹¹ So ist z. B. nach Richard Woltereck das sogenannte „ontische Zentrum“ eine in der Materie wirkende „unräumliche, transmaterielle Feldquelle“ (Vgl. Woltereck: *Ontologie des Lebendigen*. Stuttgart 1940. S. 108)

Aloys Wenzl spricht von einer den „Stoff“ regulierenden und aufbauenden immateriellen Entelechie — einer „seelischen Wirklichkeit“ (Vgl. Wenzl: *Wissenschaft und Weltanschauung*. 2. Auflage. Leipzig 1949. S. 315)

Schließlich muß noch erwähnt werden, daß das Allgemeine niemals als Summe aller Einzelercheinungen zu erklären ist. Hierin unterscheidet sich der Leninsche Materiebegriff grundsätzlich von dem der französischen mechanischen Materialisten. Holbach schreibt z. B.: „Folglich ist Materie, im Ganzen, in Ansehung unser alles das, was unsere Sinne auf irgend eine Art rühret ...“¹² Ähnlich schreibt auch Helvétius: „... daß man unter dem Begriff Materie nur die Gesamtheit der Eigenschaften verstehen darf, die allen Körpern eigen sind.“¹³ Die französischen Materialisten erklären also das Allgemeine mit Hilfe des Einzelnen, genauso wie sie das Ganze als Summe seiner Teile auffassen. Der Leninsche Materiebegriff spiegelt nicht die Summe aller Erscheinungen mit ihren Eigenschaften und Relationen wider, sondern das, was allen Objekten außerhalb des menschlichen Bewußtseins eigentümlich ist, nämlich die Eigenschaft unabhängig vom Bewußtsein zu existieren.

In der Fragestellung „Was ist Materie?“ wird festgestellt, in welchem Verhältnis die Materie zum Bewußtsein steht. Die Antwort lautet: „Die Materie ist die objektive uns in der Empfindung gegebene Realität — d. h. die Materie ist das Primäre, das Bewußtsein ist das Abgeleitete. Die Kategorie Materie schließt folgende Momente in sich ein:

1. die objektive Realität der Welt, d. h. ihre Existenz außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein;
2. die Anerkennung des Primats der Materie, der materiellen Welt und ihrer gesetzmäßigen Entwicklung;
3. die Anerkennung der Materie als einzige Quelle der menschlichen Vorstellungen und Begriffe.

2. Wie existiert Materie?

Lenin präzisiert die philosophische Kategorie Materie, indem er die Frage aufwirft: In welcher Art und Weise existiert die Materie? Die Beantwortung dieser Frage richtet den Blick auf die Daseinsweise und Existenzformen der Materie, also auf die Welt außer uns. Erst jetzt werden die Beziehungen Materie — Bewegung und Materie — Raum und Zeit untersucht. Die Kategorie Bewegung umfaßt sowohl die materielle Bewegung, als auch deren Widerspiegelung im Bewußtsein. Gleichsetzung von Materie und Bewegung bedeutet deshalb Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs. Die Unterschiedlichkeit der Problemstellung — einerseits Grundfrage der Philosophie, andererseits Frage nach der Daseinsweise — hat auch Höpfner richtig erkannt.¹⁴ Aber er bleibt nicht konsequent, weil er die „materielle Bewegung“ schließlich doch mit der Materie gleichsetzt. „Es ist ... unmöglich“, schreibt er, „die Materie mit der (d. h. jeder) Bewegung zu

Die gleiche Auffassung vertreten auch die Neothomisten (z. B. Joseph Schwerdtshlager, Joseph Gredt, Hedwig Conrad-Martius). Oscar Feyerabend bezeichnet das sogenannte „immaterielle Feld“ als Plan und Ziel der materiellen Gestalt (Vgl. Feyerabend: *Das organologische Weltbild*. Tübingen 1956. S. 22)

¹² Paul Holbach: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*. I. Teil. 2. Auflage. Frankfurt/Leipzig 1791. S. 34

¹³ Helvétius: *Über den Geist*. Zitiert nach I. W. Nikolajew: *Die wesentlichen Entwicklungsetappen der Kategorie Materie*. In: *Philosophie und Gesellschaft*. Berlin 1958. S. 212

¹⁴ Vgl. G. Höpfner: *Über den Materiebegriff des dialektischen Materialismus*. In: *DZfPh* 3/VI/1958. S. 454/455

identifizieren ...“¹⁵ Die Einfügung — „(d. h. jeder)“ — kennzeichnet diesen Standpunkt.

Der Begriff „materielle Bewegung“ kann tatsächlich im Sinne sich bewegender Materieformen gebraucht werden. Wenn Lenin z. B. formuliert: „Ob wir sagen: die Welt ist die sich bewegende Materie, oder: die Welt ist die materielle Bewegung — dadurch wird die Sache nicht anders.“¹⁶ — dann gebraucht er beide Begriffe für ein und dieselbe Sache. Das ist aber nicht das Problem, welches die Klassiker in der Präzisierung der Kategorie Materie durch die Fragestellung nach ihrer Daseinsweise und auch nach ihren Existenzformen aufwerfen. Selbstverständlich kann man Materie und Bewegung nicht voneinander trennen! Das Gleiche gilt auch von Materie und Bewußtsein (seit Bewußtsein existiert), von Materie und Qualität-Quantität, Materie und Gesetz usw. Einheit bedeutet aber nie und nimmer Identität, und Unterscheiden heißt nicht Trennen! Trotz der Einheit z. B. von Materie und Bewußtsein — das Bewußtsein ist bekanntlich eine Eigenschaft der komplizierten Materieform menschliches Großhirn — ist die Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen beiden sogar von ganz entscheidender Bedeutung. Auch zwischen den Kategorien Materie und materieller Bewegung gibt es Unterschiede. Die Begriffe und Kategorien sind ausnahmslos abstrakte Widerspiegelungen der objektiven Realität. Die objektive Realität existiert in einer unendlichen Mannigfaltigkeit sich bewegender raum-zeitlicher Systemeinheiten. Jedes dieser Gefüge besitzt als Daseinsweise eine spezifische Bewegungsform, die über anderen Formen dominierend seinen besonderen Charakter kennzeichnet. Der Begriff materielle Bewegung spiegelt, von allen speziellen Formen abstrahierend, die Daseinsweise der Materie im allgemeinsten Sinne wider. Bewegung ist also objektiv real im Sinne einer Seite der objektiv realen Gefüge bzw. Systemeinheiten.

Grundsätzlich muß hervorgehoben werden: Es gibt weder Bewegung ohne Materie noch Materie ohne Bewegung, sondern die „letzte Ursache“ ist die sich in Raum und Zeit bewegende Materie. In diesem Sinne schreibt Engels: „Causa finalis . . . die Materie und ihre inhärente Bewegung . . .“¹⁷ Engels weist auch darauf hin, daß die Bewegung nicht einfach als Eigenschaft der Materie zu bezeichnen ist. Er schreibt: „Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie, also mehr als ihre bloße Eigenschaft.“¹⁸ An einer anderen Stelle schreibt er: „Bewegung in dem allgemeinsten Sinn, in dem sie als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie gefaßt wird, begreift alle im Universum vorgehenden Veränderungen und Prozesse in sich . . .“¹⁹ Für Engels ist also die Bewegung als Daseinsweise der Materie ein der Materie inhärentes Attribut. Die Kategorie Bewegung spiegelt sowohl eine Seite der objektiv-realen Gefüge wider — nämlich ihre Daseinsweise — als auch deren ideelles Abbild.

Auch die Kategorien Raum und Zeit spiegeln materielle Beziehungen der Erscheinungen der objektiven Realität wider. Karl Marx schreibt: „Ist es zum Verwundern, daß in letzter Abstraktion . . . jedes Ding sich als logische Kategorie darstellt? Ist es zum Verwundern, daß, wenn man nach und nach alles fallen läßt, was die Individualität eines Hauses ausmacht, wenn man von den Baustoffen

¹⁵ Ebenda: S. 455

¹⁶ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 260

¹⁷ Fr. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 259

¹⁸ Fr. Engels: Anti-Dühring. Berlin 1948. S. 421

¹⁹ Fr. Engels: Dialektik der Natur. S. 61

absieht, woraus es besteht, von der Form, die es auszeichnet, man schließlich nur noch einen Körper vor sich hat, daß man wenn man von den Umrissen dieses Körpers absieht, man schließlich nur einen Raum hat . . .“²⁰ Und über die Zeit schreibt er, daß sie das „quantitative Dasein“ der Bewegung ist.²¹

Wir fassen zusammen: Die Fragestellung: In welcher Art und Weise existiert Materie? — lenkt die Aufmerksamkeit auf die Daseinsweise und Existenzformen der Materie. Erst jetzt wird die Unterscheidung der Materie von ihren wichtigsten Attributen zur Notwendigkeit. Bewegung, Raum und Zeit sind Kategorien, welche die allgemeinsten Seiten bzw. Eigenschaften der Dinge und Erscheinungen widerspiegeln.

3. Wie ist die Struktur der Materie beschaffen?

Die Frage: Was ist Materie? — enthält noch eine weitere Fragestellung, nämlich: Wie ist die Materie beschaffen? Lenin hat auch diese Fragestellung sehr exakt von der ersteren unterschieden, aber auch auf ihren Zusammenhang hingewiesen. Er betont, daß durch die richtige Beantwortung der ersten Fragestellung eine konsequente Trennung des Materialismus vom Idealismus erreicht wird. „Während die Frage der Struktur der Materie, die Frage der Atome und Elektronen eine Frage ist, die ausschließlich diese ‚physische Welt‘ betrifft . . .“²² An einer anderen Stelle schreibt er: „Es ist aber völlig unzulässig, die Lehre von dieser oder jener Struktur der Materie mit einer erkenntnistheoretischen Kategorie zu verwechseln, die Frage nach den neuen Eigenschaften der neuen Arten der Materie (z. B. Elektronen) mit der alten Frage der Erkenntnistheorie, der Frage nach den Quellen unseres Wissens . . . u. a. m. zu verwechseln.“²³

Der philosophische Materiebegriff trennt die objektive Realität von ihrem Abbild. Hierbei wird vollkommen von Eigenschaften, Relationen, Daseinsweisen und Existenzformen abstrahiert, denn es soll ja nur die objektive Existenz aller Dinge und Erscheinungen nachgewiesen werden. Deshalb kann der philosophische Materiebegriff niemals veralten. Die Lehre von der Struktur der Materie aber „kann überholt werden und wird auch mit jedem Tag überholt . . .“²⁴

Auch Engels unterscheidet zwischen diesen beiden Fragestellungen, wenn er z. B. schreibt: „Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen . . .“²⁵ Er erfaßt hier die Materie als philosophische Kategorie. „Körperlich existierend“ bedeutet dabei nichts anderes als unabhängig vom Bewußtsein existierend. Aber er geht auch auf die Frage nach der Struktur ein: „Welcher Ansicht man . . . auch über die Konstitution der Materie sein möge, soviel ist sicher, daß sie in einer Reihe von großen gut abgegrenzten Gruppen relativer Massenhaftigkeit gegliedert ist, so daß die Glieder jeder einzelnen Gruppe zueinander in bestimmten, endlichen Massenverhältnissen stehn . . . Das sichtbare Sternensystem, das

²⁰ K. Marx: Das Elend der Philosophie. Berlin 1952. S. 126

²¹ K. Marx: Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1951. S. 22

²² W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 250

²³ Ebenda: S. 118

²⁴ Ebenda: S. 175

²⁵ Fr. Engels: Dialektik der Natur. S. 271

Sonnensystem, die irdischen Massen, die Moleküle und Atome, endlich die Äther-
teilchen bilden jedes eine solche Gruppe.“²⁶

Im Bereich der Frage nach der Struktur der Materie bezeichnen die Klassiker
des öfteren die Materieform mit ihrem strukturellen Aufbau einfach als Materie.
In diesem Sinne schreibt Engels: „Ganz richtig daher schon Hegel, das Wesen der
Materie sei Attraktion und Repulsion. Und in der Tat drängt sich die Notwendig-
keit mehr und mehr auf, daß die Zerstreuung der Materie eine Grenze hat, wo
Attraktion in Repulsion umschlägt, und umgekehrt die Verdichtung der repul-
sierten Materie eine Grenze, wo sie Attraktion wird.“²⁷ Lenin schreibt: „... es
gelingt die Materie auf Elektrizität zurückzuführen ...“²⁸ Es ist einleuchtend,
daß in diesen Zitaten nicht die philosophische Kategorie gemeint ist, sondern
vielmehr eine naturwissenschaftliche Materieform. In beiden Fällen gebrauchen
Engels und Lenin den Begriff Materie im Sinne des strukturellen Aufbaus einer
Materieform. Wenn z. B. von Eigenschaften der Materie die Rede ist, dann han-
delt es sich niemals um Eigenschaften der Materie im Sinne der philosophischen
Kategorie — diese hat bekanntlich nur eine Eigenschaft —, sondern um Eigen-
schaften eines materiellen Gefüges, also um Eigenschaften einer Materieform.

Diese von Lenin und Engels hervorgehobenen unterschiedlichen Fragestellun-
gen haben dazu geführt, daß des öfteren die Meinung vertreten wird, es gäbe
neben dem philosophischen Materiebegriff noch einen naturwissenschaftlichen
Materiebegriff. Auch diese Auffassung ist nicht richtig. Der Begriff des Gefüges
bzw. der Struktur der Materie bezieht sich auf den Aufbau bestimmter Materie-
formen — also auf Elementarteilchen, Atome, Moleküle, Planetensysteme,
Galaxen, Organismen, auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft. *Die
Frage nach dem Aufbau der Materie hat deshalb sowohl für die Naturwissen-
schaften als auch für die Gesellschaftswissenschaften Gültigkeit.* Wir sind der
Meinung, daß die Materie im Sinne ihrer Struktur nicht einen zweiten wenn auch
untergeordneten naturwissenschaftlichen Begriff darstellt, sondern einen Begriff,
der sich auf alle Materiearten bezieht, ganz im Sinne der Fragestellung: Wie ist
die Materie beschaffen? Auch die Materieform Gesellschaft besitzt eine ihr eigen-
tümliche Struktur. Lenin schreibt: „Der Materialismus liefert ein völlig objek-
tives Kriterium, indem er die ‚Produktionsverhältnisse‘ als die Struktur der Ge-
sellschaft heraushebt.“²⁹

Die Grundformen der Materie — anorganische Materie, organische Materie und
gesellschaftliche Materie — besitzen eine qualitativ verschiedene Struktur. Die
Frage nach dem strukturellen Aufbau ist also, soweit sie sich auf alle Materie-
formen bezieht, eine *philosophische Fragestellung*. Der Begriff „Struktur der
Materie“ bzw. „Materieform“ ist kein zweiter Materiebegriff, genauso wie die
begriffliche Fixierung des strukturellen Aufbaus des Menschen nicht ein zweiter
Begriff „Mensch“ ist. Der Begriff „Materiestruktur“ ist bedeutend reichhaltiger,
und sein Inhalt ist nicht abgeschlossen, weil er eng mit der Weiterentwicklung
der Wissenschaft verknüpft ist. Die Kategorie Materie aber ist so allgemein, daß
ihr Inhalt auch in Zukunft weder verändert noch widerlegt werden kann.

²⁶ Ebenda: S. 289

²⁷ Ebenda: S. 260

²⁸ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 250

²⁹ W. I. Lenin: Was sind die Volksfreunde und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? In:
Ausgewählte Werke. Bd. I. Moskau 1946. S. 92

Die Einzelwissenschaften untersuchen den strukturellen Aufbau einer spezifischen Materieform. Unter einer solchen spezifischen Struktur einer Materieform verstehen wir den inneren Aufbau eines materiellen Gebildes, welches räumlich und zeitlich begrenzt ist und eine relative Selbständigkeit besitzt. Was auf unsere Sinnesorgane in Form von Sichtbarem und Tastbarem einwirkt, ist von dieser Art und besitzt daneben noch eine scharf umrissene Gestalt. Es gibt viele materielle Gebilde bzw. Gefüge, die nicht unmittelbar von unseren Empfindungen abgebildet werden können — z. B. die verschiedenen Formen feldartiger Materie. Feldartige Materie vermittelt sich uns durch ihre Einwirkung auf andere Gebilde, beispielsweise die elektrostatischen Einwirkungen auf geladene Körper, die durch besondere Apparate registriert werden können.

Die Untersuchung des Aufbaus der Materie bedingt eine exakte Unterscheidung zwischen Materieformen, Eigenschaften und Relationen. Materieformen können sich wohl in andere Materieformen umwandeln, aber niemals in ihre Eigenschaften oder Relationen. Es wird des öfteren bei uns die Auffassung vertreten, daß eine Unterscheidung von Eigenschaften bzw. Relationen und Materie eine Lostrennung der Eigenschaften von der Materie bedeute, und daß deshalb die alte Substanz-auffassung befürwortet werde. Es existiere gewissermaßen ein eigenschaftsloses „Etwas“, ein „Träger“ der Eigenschaften und Relationen. So schreibt z. B. Klaus Göbller: „Nach dieser Auffassung bleibt, wenn ich von allen Eigenschaften abgesehen habe, noch ein Etwas, ein Subjekt, irgendeine geheimnisvolle Träger-substanz übrig, der gegenüber die Eigenschaften etwas Äußeres sind. Da ich von allen Eigenschaften abgesehen habe, muß sie völlig eigenschaftslos sein ...“³⁰ Die Göbllersche Darlegung ist typisch metaphysisch. Wir betonten bereits, daß die Dinge und Erscheinungen unserer Umwelt Systemeinheiten darstellen, die nicht als Summe ihrer Eigenschaften und Glieder aufzufassen sind. Im Gegenteil, die Systemeinheit beeinflußt ihre Glieder, bringt in ihrer Ganzheit Eigenschaften hervor, die im Verlaufe ihrer Evolution entstehen und auch wieder vergehen können. Die Beziehung Ganzheit-Teil drückt gerade in der Beziehung System-einheit-Glied eine Besonderheit aus, nämlich, daß die Teile nicht mechanisch aneinander gefügt sind, sondern in der Ganzheit eine bestimmte Funktion ausüben. Die widersprüchlichen dialektischen Beziehungen innerhalb einer Systemeinheit sind es gerade, die in ihrer Gesamtheit spezifische Eigenschaften hervorrufen. Die Dialektik der Beziehung Ganzheit-Teil besteht darin, daß die Teile, Relationen und Eigenschaften zwar die Voraussetzung des Ganzen bilden, d. h. daß das Ganze durch seine Teile ist, daß aber auf der anderen Seite — und hier liegt das Wesen des Problems — das Ganze mehr ist als eine Summe! Materieformen sind also mehr als eine Summe ihrer Eigenschaften und Relationen. Sie sind ihren Eigenschaften gegenüber primär, d. h. eine Materieform kann Eigenschaften verlieren ohne als Materieform zu verschwinden! Materieformen können, wie bereits dargelegt, überhaupt nicht verschwinden, während Eigenschaften entstehen und vergehen können. Schon diese Tatsache zeigt die Unwissenschaftlichkeit der Behauptung einer Identität von Eigenschaften und Materie.

Wir haben in unserem Beitrag „Zum Blochschen Materiebegriff“ (In: Ernst Blochs Revision des Marxismus. Berlin 1957. S. 86) auf diese Unterscheidung hingewiesen. Allerdings haben wir damals eine Präzisierung der Definition der

³⁰ Klaus Göbller: Was ist Materie? (Zum Studium des dialektischen Materialismus. In: Neues Deutschland vom 30. 8. 1958)

Materie vorgeschlagen, um diesen Unterschied hervorzuheben (Materie ist eine selbständige objektive Realität im Unterschied zu den von der Materie abhängigen Realitäten). Die Bezeichnung „selbständige Realität“ trifft auf Materie im Sinne von Materieform zu, im Unterschied von den abhängigen materiellen Eigenschaften und Relationen, gehört also in den Bereich der Problematik des Aufbaus der Materie.

Zusammenfassend ist über die Struktur der Materie folgendes zu bemerken:

1. Der Begriff der Struktur bzw. des Gefüges der Materie ist kein zweiter Materiebegriff, sondern ist der philosophischen Kategorie untergeordnet;

2. er umfaßt den strukturellen Aufbau aller Materieformen von den Elementarteilchen bis zur menschlichen Gesellschaft — ist also ebenfalls ein philosophischer Begriff;

3. nur innerhalb der Problemstellung, die sich mit dem strukturellen Aufbau der Materie befaßt, ist die Unterscheidung zwischen materiellen Eigenschaften und Relationen einerseits und den entsprechenden Materieformen andererseits berechtigt und unbedingt notwendig.

4. Die Materieform setzt sich weder summenhaft aus ihren Eigenschaften und Relationen zusammen, noch ist sie eine den letzteren zugrundeliegende Substanz. Sie ist vielmehr als Ganzheit mehr als eine Summe, und sie ist ihren Eigenschaften, Relationen usw. gegenüber bestimmend.

Betrachten wir noch einmal die drei Fragestellungen. Während in der Problematik „Was ist Materie“ die Beziehung der Materie zum Bewußtsein untersucht wird, und dabei von allen Erscheinungen nur eine Eigenschaft begrifflich fixiert wird, nämlich ihre Existenz außerhalb des Bewußtseins, werden in der Beantwortung der Frage nach der Art und Weise dieser Existenz die Beziehung der Materie zu ihrer Daseinsweise und ihren Existenzformen untersucht und ihre wichtigsten und allgemeinsten Attribute fixiert. Schließlich muß bei der Betrachtung des Aufbaus der Materie zwischen Materieformen einerseits und ihren Eigenschaften und Relationen andererseits unterschieden werden.

Diese drei Fragestellungen beinhalten drei verschiedene Probleme, die zwar nicht voneinander getrennt werden können, die man aber wohl exakt voneinander unterscheiden muß.

4. Vermengung der unterschiedlichen Problematik als Ausgangspunkt für eine Einengung des Leninschen Materiebegriffs

Eine Vermengung der von Lenin exakt unterschiedenen Fragestellungen ist bei Klaus Zweilings Darlegungen festzustellen. Er schreibt z. B.: „Die Materie ist die objektive Realität, das wirkliche Subjekt, das Eigenschaften, Fähigkeiten, Momente, Tendenzen usw. besitzt, aber seinerseits selbst nicht Eigenschaft, Fähigkeit, Moment, Tendenz usw. eines anderen ist . . .“³¹ Diese Definition zeigt eindeutig eine Reduzierung der philosophischen Kategorie Materie auf den Begriff der Struktur der Materie. Die philosophische Kategorie Materie, die, um mit Lenin zu sprechen, die „Frage nach der Quelle unserer Erkenntnis, nach dem Verhältnis der Erkenntnis (und des Psychischen überhaupt) zur physischen Welt“ enthält, und an deren Beantwortung Materialismus und Idealismus sich scheiden, wird gleichgesetzt mit der Struktur der Materie, deren Problematik „ausschließ-

³¹ Klaus Zweiling: Die Strahlung eine spezifische Form der Materie. In: DZfPh 5/6/IV/1956. S. 553

lich diese ‚physische Welt‘ betrifft“.³² Lenin betont ausdrücklich, daß Materie und Bewußtsein, Physisches und Psychisches, „die umfassendsten Begriffe“ sind. Er schreibt: „Nur Scharlatanerie oder äußerste Beschränktheit kann eine, Definition‘ dieser beiden ‚Reihen‘ der weitesten Begriffe fordern, die nicht aus ‚einfacher Wiederholung‘ bestehen würde: das eine oder das andere wird als das Primäre genommen“.³³ Falsch ist auch die Behauptung Zweilings, Lenin gehe in der Definition der Materie „weit über Engels hinaus“.³⁴ Die Gleichsetzung der Materie mit Stofflichkeit bei Engels gehört zum Bereich des strukturellen Aufbaus der Materie. In dieser Hinsicht ist es richtig, auf die physikalischen Kenntnisse seiner Zeit hinzuweisen, denn „der dialektische Materialismus betont nachdrücklich, daß jeder wissenschaftliche Lehrsatz über die Struktur und die Eigenschaften der Materie nur relative, annähernde Geltung hat...“³⁵

Auch Mostepanenko versucht alle drei Fragestellungen miteinander zu vereinigen. Seine Grundauffassung ist die Identität der objektiven Realität mit der Materie. Den Begriff Materie setzt er wiederum gleich mit Materieform. Deshalb sind seiner Auffassung nach die Materieformen objektive Realität, nicht aber ihre Eigenschaften, Daseinsweisen, Existenzformen usw. Er schreibt: „Objektiv sind nicht die Eigenschaften selbst, sondern die materiellen Objekte mit ihren Eigenschaften.“³⁶ Die Behauptung, daß es in der objektiven Realität nur materielle Objekte mit ihren Eigenschaften gibt, entspricht durchaus den Tatsachen. Die Schlußfolgerung aber, daß deshalb Bewegung, Energie, Raum und Zeit, „sowie andere Eigenschaften der Materie“ keine objektive Realität besitzen, weil sie nur „in der Form von Abstraktionen in unserem Kopf existieren“³⁷, ist falsch und widerspricht der Auffassung der Klassiker. Sind die materiellen Gefüge objektive Realität, dann sind es auch ihre Eigenschaften und Relationen usw.

War der Ausgangspunkt für eine Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs die scholastische Identifizierung von Materie, Bewegung, Raum, Zeit, Eigenschaften und Relationen, so wird durch die Reduzierung der Kategorie Materie auf den Begriff Materieform bzw. Struktur der Materie der Materiebegriff eingeengt. Beide Auffassungen stellen metaphysische Verabsolutierungen einer Seite des Materieproblems dar. Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs heißt die Grenze zwischen Materie und Bewußtsein verwischen und ist deshalb revisionistisch, weil damit der Grundbegriff des dialektischen Materialismus „verschwommen“ dargestellt wird. Einengung ist mechanisch materialistisch und bedeutet in konsequenter Weiterführung Reduzierung der Materie auf eine bestimmte Materieform, z. B. auf stoffliche oder feldartige Materie.

5. Das Verhältnis der Kategorie Materie zur Kategorie Sein

„Wenn wir vom Sein sprechen, und bloß vom Sein“, schreibt Engels, „so kann die Einheit (der Welt ... der Verf.) nur darin bestehen, daß alle die Gegenstände

³² W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 250

³³ Ebenda: S. 135

³⁴ Klaus Zweiling: *Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik*. Berlin 1958. S. 21

³⁵ W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 251

³⁶ M. W. Mostepanenko: *Die Arten der Materie im Lichte des dialektischen Materialismus*. In: *DZfPh* 5/6/IV/1956. S. 564

³⁷ Ebenda: S. 564

um die es sich handelt — sind, existieren.“³⁸ Das Sein eines Dinges bedeutet also weiter nichts als daß es ist, daß es existiert. Kann man aber die Natur bzw. die Gesellschaft nur lediglich als existierend bezeichnen? — Nein, denn dabei würde das Wesentliche übersehen, nämlich, daß das Sein der Welt in ihrer Materialität besteht, d. h. daß die Gesamtheit der Welt außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert. Die bloße Existenz der Welt hat auch Hegel anerkannt. Die Kategorie Materie ist also tiefer, inhaltsreicher als die Kategorie Sein, weil in ihrer Definition der Materialismus vom Idealismus geschieden wird.

Die Kategorien Sein und Materie sind im Grunde genommen zwei Bestimmungen der Welt als Ganzes. Der Inhalt der Kategorie Sein ist blaß und verschwommen, weil er nur die Existenz hervorhebt. Existieren heißt aber noch nicht wie die Welt ihrer Natur nach ist! Die Bestimmung der Welt als Materialität charakterisiert diese als materielles Sein im Unterschied zum ideellen Sein. Im Sinne dieser beiden Bestimmungen der Welt als Ganzes darf das Sein nicht mit der Materie identifiziert werden. Auch das Bewußtsein ist existierend! Bei Lenin ist der Hinweis zu finden: „Richtig ist, daß sowohl der Gedanke als auch die Materie ‚wirklich‘ sind, d. h. existieren.“³⁹ Das bedeutet, daß das Bewußtsein Sein nur insofern besitzt, als es existiert. Aber daß das Bewußtsein „ist“ bedeutet nicht, daß es eine Form der Materie ist!

Das Bewußtsein ist also eine Erscheinung der Natur, es hat Sein — aber nur in Hinsicht auf seine Existenz. *Es existiert als Widerspiegelung der materiellen Welt.* Wird der strukturelle Aufbau der Welt betrachtet, dann ist der Gegensatz zwischen Materie und Bewußtsein relativ. Dieser Gegensatz hat nach Lenin nur innerhalb der Grenzen der erkenntnistheoretischen Frage „Was ist das Primäre?“ absolute Bedeutung. „Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem als mit einer absoluten Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein gewaltiger Fehler.“⁴⁰ So besitzt eine besonders hochqualifizierte Form der Materie, nämlich die menschliche Großhirnrinde in Verbindung mit der Materie der Sinnesorgane, die Eigenschaft der richtigen Widerspiegelung der materiellen Welt. Diese Fähigkeit oder Eigenschaft darf nicht mit den materiellen Prozessen in der Großhirnrinde selbst verwechselt werden, welche deren Voraussetzung sind. Die materiellen physiologischen Prozesse rufen nichtmaterielle psychische Wirkungen hervor, d. h. die Eigenschaft der Widerspiegelung ist eine ideelle Wirkung materieller Prozesse. Selbstverständlich besteht ein Unterschied zwischen dem Bewußtsein als Eigenschaft der Materie und dem Inhalt des Bewußtseins. Der Inhalt ist ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit, während die Fähigkeit der Widerspiegelung auch jedem Kinde eigen ist. Trotzdem ist nach unserer Auffassung sowohl diese Eigenschaft als auch der Inhalt des Bewußtseins ideell. Die Fähigkeit der Widerspiegelung als materiell (wenn auch nicht im Sinne von Materie) zu bezeichnen, bedeutet den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem verwischen, ist also letztlich eine Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs.

Das Bewußtsein hat kein unmittelbares Sein, es spiegelt vielmehr dieses unmittelbare Sein wider. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist unter Sein das unmittelbare (materielle) Sein zu verstehen. Deshalb ist eine Gegenüberstellung

³⁸ Fr. Engels: Anti-Dühring. S. 51

³⁹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 234

⁴⁰ Ebenda: S. 236

des „materiellen Seins“ und des „bewußten Seins“ oder einfach ausgedrückt — des Seins und des Bewußtseins durchaus berechtigt. Sein ist in diesem Fall materielles Sein, also Materie.

Der richtige Nachweis des Zusammenhangs und des Unterschiedes zwischen Materie und Bewußtsein ist von grundsätzlicher Bedeutung für die Theorie des dialektischen Materialismus. Das Bewußtsein bzw. das Psychische steht nicht außerhalb der materiellen Einheit der Welt, eben weil es eine Eigenschaft der Materie ist. Es besitzt Sein, ist Wirklichkeit im Sinne der Widerspiegelung der materiellen Welt, Materie aber ist die Quelle dieser Widerspiegelung, ist die Voraussetzung des Bewußtseins. Beide Kategorien sind die umfassendsten Begriffe, von denen keiner erweitert oder eingeschränkt werden kann, ohne den Bereich des anderen einzuschränken oder zu erweitern.

Ist die Energie Materie?

Bemerkungen zu einem alten Problem*

Von HANS KLOTZ (Berlin)

Die gegenwärtig in der DDR neu aufgelebte Diskussion über Inhalt und Bedeutung des marxistischen Materiebegriffs hat sehr rasch eine weite Ausdehnung erfahren und umfaßt mehrere Problemkomplexe. Im Rahmen dieses Diskussionsbeitrages kann und soll nur ein einziger Problemkomplex behandelt werden. Das ergibt sich nicht nur aus dem zur Verfügung stehenden engen Rahmen, sondern auch aus den Erfahrungen bisheriger Diskussionen. Man darf nicht annehmen, eine Vielzahl verschiedener Probleme in einem kurzen Beitrag klären zu können. Das haben die Diskussionen über das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik, über erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik u. a. eindeutig gezeigt. Auch in der gegenwärtigen Materiediskussion sollten diese methodischen Erfahrungen von Anfang an beachtet werden.

Das Problem, mit dem ich mich im folgenden auseinandersetzen will, ist keineswegs neu. Es hat in der DDR zumindest seit 1946/47 immer wieder auf der Tagesordnung gestanden. Wenn es jetzt wieder erscheint, dann sicher deshalb, weil es in vorangegangenen Diskussionen nicht bis zu Ende geklärt wurde. Man kann dieses Problem kurz als Frage formulieren: Ist die Energie Materie? Damit ist sicher ein Kernpunkt der gegenwärtigen Diskussion getroffen, die sich aus der Polemik Kurt Hagers gegen einige falsche Auffassungen des Materiebegriffs ergeben hat.¹

1. Zwei verschiedene Ausgangspunkte

Die Polemik Kurt Hagers richtete sich bekanntlich gegen die Auffassung: Die Eigenschaften, Beziehungen, Daseinsformen usw. der Materie existieren objektiv und real, sie sind zwar materiell, aber nicht Materie. Gerade diese Ansicht wurde in den letzten Jahren nicht nur von H. Vogel und von W. Turski vertreten — beide wurden von Hager zitiert —, sondern gehört in der DDR zumindest seit 1946/47 zu einer verbreiteten und gängigen Auffassung marxistischer Philosophen und Naturwissenschaftler. Ein Hauptvertreter dieser Meinung war zweifellos Viktor Stern. Bereits 1948 stellte er in einer Polemik gegen Zweiling fest, daß man die Energie nicht als Materie bezeichnen könne nur auf Grund der Tatsache, daß sie

* Die vorliegende Arbeit ist eine umfassendere Darlegung jener Gedanken, die der Verfasser am 20. Dezember 1958 im Berliner Institut für Philosophie zur Diskussion über den Materiebegriff beigetragen hat

¹ Vgl. Kurt Hager: Der dialektische Materialismus — die theoretische Grundlage der Politik der SED. Berlin 1958. S. 26–31 und S. 82–84

objektiv und real existiere. In einer Besprechung einer Broschüre Sterns hatte nämlich Zweiling gegen Stern den Standpunkt vertreten: „Wir wissen heute, daß Energie, die durchaus kein Körper im Sinne von Erde und Wasser usw. ist, genauso wie diese außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein existierende, objektive Realität und also Materie im Sinne der Leninschen (und übrigens auch der Engelsschen) Definition ist.“² Darauf antwortete Stern: „Gen. Zweiling be ruht sich auf die bekannte Leninsche Erläuterung des Begriffes Materie ... Er hat aber diese Erklärung offenbar mißverstanden. Warum sollte Energie nicht an und für sich Materie sein können, so fragt er im Grunde genommen. Existiert sie nicht objektiv unabhängig vom Bewußtsein? Genügt das nicht nach Lenin, um Materie zu sein?“³

Stern verneint das und behielt diese falsche Auffassung seitdem ständig bei; während Zweiling seine oben zitierte richtige Auffassung später aufgegeben hat. (Wie und warum das geschehen ist, werden wir später sehen.) Besonders klar und in einer Form, die unserer augenblicklichen Diskussion entspricht, formulierte Stern seinen Standpunkt in seiner Schrift: „Zu einigen Fragen der marxistischen Philosophie“. Dort heißt es: „Es ist ferner falsch, die Leninsche Definition so aufzufassen, daß alles, was objektiv real ist, schon als Materie bezeichnet werden kann. Die Materie ist objektive Realität, aber auch die Eigenschaften, Zustände, Daseinsformen und Daseinsweisen dieser objektiven Realität sind objektiv real, ohne selbst Materie zu sein. Man darf den Begriff Materie nicht mit dem Begriff materiell verwechseln, der außer Materie auch alle ihre Zustände, Formen Beziehungen usw. umfaßt, die an und in der Materie (allerdings nie ohne sie) fest-zustellen sind. Die Bewegung z. B. oder der Raum existieren objektiv real, sind materiell, aber nicht Materie.“⁴ Hier wurde also bereits eine Konsequenz gezogen, die zwar in der gegenwärtigen Diskussion noch nicht klar ausgesprochen, vor der aber bereits von mehreren Seiten gewarnt wurde: Neben dem Begriff der Materie gibt es noch den Begriff des „Materiellen“, der weiter ist als der Begriff Materie und außer diesem auch auf alle ihre Zustände, Formen, Beziehungen usw. zutrifft. Das ist eine Konfusion. Das bedeutet eine Zerteilung der objektiven Realität und eine Trennung von Materie und Eigenschaften usw., beinhaltet die Ersetzung des Leninschen Materiebegriffs durch einen naturwissenschaftlichen Materiebegriff und verwirrt die Grundfrage der Philosophie.

Nach diesem kleinen Exkurs — dessen Notwendigkeit sich im folgenden erweisen wird — zurück zum Ausgangspunkt der bisherigen Ausführungen: zur Polemik von Kurt Hager. Wovon ging Hager aus? Er entwickelte seine Polemik aus einem ganz bestimmten Zusammenhang heraus. Dieser ist durch die Grundfrage der Philosophie gegeben. Die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein ist der Ausgangspunkt, von dem aus Hager seinen Standpunkt entwickelt. Von der materialistischen Beantwortung der Grundfrage geht er zur Beantwortung der Frage: Sind die Eigenschaften, Daseinsformen usw. der Materie im philosophischen Sinne Materie oder nicht? über. Nur so konnte er zu dem Ergebnis kommen: „Der philosophische Begriff der Materie umfaßt die ganze

² Klaus Zweiling: Über eine Darstellung des dialektischen Materialismus. In: Einheit. Heft 12/1947. S. 1215

³ V. Stern: Kritik einer Kritik. In: Einheit. Heft 4/1948. S. 355

⁴ V. Stern: Zu einigen Fragen der marxistischen Philosophie. Berlin 1954. S. 40

objektiv reale Welt...“⁵ Und: „Energie ist im philosophischen Sinne auch Materie.“⁶ Weil auch die übrigen Diskussionsteilnehmer — die auf Zweilings Diskussionsbeitrag eingingen — methodisch den gleichen richtigen Weg einschlugen und konsequent durchführten, kamen sie zu dem gleichen Ergebnis. Demgegenüber wählte Zweiling einen anderen Ausgangspunkt. Wovon ging er aus? Er präziserte bekanntlich seine Auffassung so: „Die objektiv realen Formen des Seins, Raum und Zeit, existieren objektiv real, aber sie sind doch nicht Materie, sondern sie sind Existenzformen der Materie und selbstverständlich, Genossen, in der Wirklichkeit existiert die Materie nicht anders als in ihren Existenzformen Raum und Zeit, aber dadurch werden diese Existenzformen nicht selbst zu Materie.“⁷ Das heißt aber, Zweiling betrachtet nicht die Materie mit ihren Eigenschaften, Daseinsformen usw. in ihrem Verhältnis zum Bewußtsein, sondern ihm geht es um das Verhältnis einzelner Seiten, einzelner Momente, einzelner Eigenschaften der objektiven Realität zum Ganzen der objektiven Realität. Er stellt nicht vorrangig die Grundfrage der Philosophie, sondern die Frage nach der Struktur der objektiven Realität. (Darauf ist bereits von verschiedenen Seiten völlig richtig hingewiesen worden.) Kein Wunder, wenn er dann zu einem anderen Ergebnis kommt und auf die Hagersche Feststellung: „Energie ist im philosophischen Sinne auch Materie!“ antwortet: „Dagegen wendet sich Lenin!“⁸ Diese Meinungsverschiedenheit ergibt sich in diesem Falle nicht, wie Zweiling glaubt, daraus, daß man, ohne es zu merken, den Begriff mit der Wirklichkeit, die er abbildet, verwechselt, sondern sie ist die unabdingbare Folge der verschiedenen Ausgangspunkte.

2. Womit mußte sich Lenin auseinandersetzen?

Alle diejenigen, die ablehnen, daß Energie im philosophischen Sinne Materie ist, und stattdessen nur gelten lassen wollen, daß die Energie materiell ist, berufen sich auf Lenins Auseinandersetzung mit dem Energetismus. Aber völlig zu Unrecht. Bei Lenin ist nirgends davon die Rede, daß es neben dem Begriff der Materie noch den Begriff des Materiellen gibt, der den Begriff der Materie in sich einschließt. Auch implizite ist etwas derartiges in Lenins Auffassung nicht enthalten. Lenin hat sich mit dem Energetismus ausgehend von der Grundfrage der Philosophie auseinandergesetzt und hat dementsprechend die Begriffe Materie und objektive Realität identifiziert. Das große Verdienst des dialektischen Materialismus besteht ja gerade darin, die Identität von Materie und objektiver Realität ausgesprochen zu haben. Erst dadurch wurde es möglich, die Gesellschaft in den Materialismus hineinzunehmen und die Entwicklung der Gesellschaft wissenschaftlich zu erklären.

Worum ging es dem Energetismus zur Zeit Lenins und womit mußte sich Lenin auseinandersetzen? Die zentrale These des physikalischen Idealismus, die Lenin überzeugend widerlegte, war die These vom Verschwinden der Materie. Diese gegen den Marxismus gerichtete Losung beruhte und beruht noch heute zunächst einmal auf der falschen Identifizierung des naturwissenschaftlichen

⁵ Kurt Hager: Der dialektische Materialismus — die theoretische Grundlage der Politik der SED. S. 30

⁶ Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus. Berlin 1958. S. 172

⁷ Ebenda: S. 107/108

⁸ Ebenda: S. 172

Materiebegriffs des mechanischen Materialismus mit dem philosophischen Materiebegriff des dialektischen Materialismus. Das war die erste Verfälschung, mit der sich Lenin auseinandersetzen mußte und mit der sich die marxistische Philosophie noch heute auseinandersetzen muß. In diesem Zusammenhang zeigte Lenin, daß es nicht angeht, diese beiden Begriffe auf eine Stufe zu stellen und beide miteinander zu verwechseln. Er zeigte, daß der Begriff, den die Naturwissenschaftler von der Materie haben — wenn sie die Struktur der Materie untersuchen —, kein philosophischer Begriff ist, sondern eben ein naturwissenschaftlicher Begriff, der dem philosophischen Begriff untergeordnet ist. Lenin führte die Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem und philosophischem Begriff der Materie nicht ein — wie die Gegner des Marxismus behaupten, um daraus gegen den dialektischen Materialismus gerichtete Konsequenzen zu ziehen —, denn dieser Unterschied hatte sich ja bereits historisch herausgebildet. Lenin lehrte meiner Meinung nach auch nicht, daß die Naturwissenschaftler nur bestimmte Vorstellungen von der Materie haben — das wird gelegentlich auch von unseren Philosophen behauptet —, sondern er zeigte, daß der naturwissenschaftliche Materiebegriff auf der Grundlage des philosophischen Begriffes beruht, dem philosophischen Begriff untergeordnet ist, weil jeder Naturwissenschaftler (wie jeder Einzelwissenschaftler überhaupt), bevor er an die Untersuchung der Struktur der Materie herangeht und herangehen kann — bewußt oder unbewußt —, die Grundfrage der Philosophie beantwortet.

Da nun der Begriff der Materie fälschlicherweise auf den naturwissenschaftlichen Begriff (Materie = Stoff) eingeengt war, wurde es erforderlich, nicht-stoffliche Vorgänge und Erscheinungen unter einen anderen Begriff zu subsummieren. Man bezeichnete diese Klasse von Dingen mit dem Begriff der Energie. Wie wir heute wissen, handelt es sich dabei um die falsche Identifizierung des Begriffes „Art der Materie“ mit dem Begriff Energie. Man nannte die Art der strahlenden Materie Energie (substantielle Auffassung). Dieser falschen Identifizierung lagen und liegen bekanntlich Fehlinterpretationen solcher physikalischen Erscheinungen zugrunde, wie wir sie beim „Massendefekt“, bei der „Paarbildung und Zerstrahlung“ usw. vor uns haben. Insbesondere wird auch die Einsteinsche Gleichung $E = m \cdot c^2$ immer wieder herangezogen und falsch interpretiert. Damit verbunden ist die Trennung von Bewegung und Materie und die Identifizierung der somit selbständigen Bewegung mit der Energie. Das ist der unmittelbare Ausgangspunkt für die Verwischung der Grundfrage der Philosophie, dem Idealismus wird auf diese Weise Tür und Tor geöffnet. „Die Ausschlachtung der neuen Physik durch den philosophischen Idealismus oder die idealistischen Folgerungen aus ihr werden nicht dadurch verursacht, daß etwa neue Arten von Stoff und Kraft, von Materie und Bewegung entdeckt werden, sondern dadurch, daß der Versuch gemacht wird, sich Bewegung ohne Materie zu denken.“⁹ Auf dieser Grundlage beginnen die Vertreter des Energetismus ihre Manipulationen aus der „unvermeidlichen philosophischen Alternative (Materialismus oder Idealismus)“ mittels einer verschwommenen Anwendung des Wortes ‚Energie‘ aus dem Wege zu gehen...“¹⁰ Diese Manipulationen bestehen darin, daß man die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewegung (Energie) vermengt mit der Frage

⁹ W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*. Berlin 1952. S. 255/256

¹⁰ Ebenda: S. 200/201

nach dem Verhältnis von Materie und Bewegung einerseits und dem Bewußtsein andererseits; daß man den Begriff Energie erweitert und behauptet, die Energie umfasse sowohl das Bewußtsein als auch die Materie, um damit schließlich beim Idealismus zu landen; indem man die energetischen Bewußtseinsvorgänge zum Subjekt in der Natur macht. „Daß nun alle äußeren Geschehnisse sich als Vorgänge zwischen Energien darstellen lassen, erfährt seine einfachste Deutung, wenn eben unsere Bewußtseinsvorgänge selbst energetisch sind und diese ihre Beschaffenheit allen äußeren Erscheinungen aufprägen.“¹¹ Lenin antwortete darauf: „Das ist reiner Idealismus: nicht unser Gedanke widerspiegelt die Verwandlung der Energie in der Außenwelt, sondern die Außenwelt widerspiegelt die ‚Beschaffenheit unseres Bewußtseins!‘“¹² Heute führen derartige Manipulationen z. B. zu dem Ergebnis: Die Energie ist der „göttliche Wille in Aktion“ (Brightman). Eine Feststellung, die selbst den Jesuitenpater Wetter zu der tiefsinnigen Bemerkung veranlaßte: „Und wenn gelegentlich die Energie als ‚göttlicher Wille in Aktion‘ bezeichnet wurde, so liegt dieser Auffassung ein sehr materialistischer Gottesbegriff zugrunde.“¹³

Lenin setzte sich also mit einer Reihe falscher Identifizierungen und mit der Trennung von Materie und Bewegung auseinander. Dabei weist er die Fehlerhaftigkeit und die Verfälschungen des Energetismus ausgehend von der Grundfrage der Philosophie nach. Es geht ihm darum zu zeigen, daß in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Frage einzig und allein lautet: Vollziehen sich die Prozesse und Erscheinungen, die die moderne Physik entdeckt hat, außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein oder nicht? Das heißt aber mit anderen Worten: Die Frage, ob die Energie im philosophischen Sinne Materie ist oder nicht, hat mit der Frage, ob Energie und Materie identisch sind oder ob vielleicht die Energie eine spezifische Art der Materie ist, oder ob schließlich die Energie „nur“ eine Eigenschaft der Materie ist, zunächst überhaupt nichts zu tun. Wenn aber aus Strukturfragen erkenntnistheoretische Konsequenzen gezogen werden, die zum Idealismus führen, dann entsteht eine andere Situation. Deshalb hat sich Lenin auch immer wieder ausdrücklich gegen eine Vermengung solcher Fragen mit der Grundfrage der Philosophie gewandt. Gegen Bogdanow, der der Grundfrage der Philosophie zu entgehen versuchte, indem er stattdessen über das Verhältnis von Materie und Bewegung schwatzte, schrieb Lenin: „Der Grundfehler ist hier der, daß der Verfasser, nachdem er hart an die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz einer objektiven Quelle der Empfindungen herangetreten ist, diese Frage auf halbem Wege liegen läßt und auf die andere Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz von Materie ohne Bewegung überspringt.“¹⁴ Lenin setzte sich speziell mit der Identifizierung der Energie mit einer Art der Materie (nicht-stoffliche Materie, Strahlung bzw. Feld) bei gleichzeitiger Leugnung des materiellen Charakters der Energie auseinander. Das ist ja gerade das Absurde am Energetismus, daß er erst die nichtstoffliche Materie des Feldes als Energie bezeichnet und damit die Energie bzw. Bewegung überhaupt von der Materie, wie er sie versteht (als Stoff), trennt, um dann hinterher zu behaupten, die Energie

¹¹ Wilhelm Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie. 2. Auflage. Leipzig 1902. S. VIII. Zitiert bei Lenin: S. 261

¹² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 261/262

¹³ G. A. Wetter: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Hamburg 1958. S. 55

¹⁴ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 259/260

ist Bewegung an sich und, weil eben nicht mit der Materie (Stoff) verbunden, ideeller Natur, um dann schließlich und endlich auch die stoffliche Materie als Energieform zu bezeichnen, wodurch sie natürlich ebenfalls ideellen Charakter erhält. Von den beiden Erscheinungsformen der Energie — Materie und Geist — ist die geistige Energie oder der energetische Geist das Ursprüngliche, Ausgangspunktbildende, also das Subjekt in der Natur. Lenin führte seine Auseinandersetzung gegen derartigen Unsinn ausgehend von der Grundfrage der Philosophie auf der Grundlage der These: Materie und Bewegung sind untrennbar verbunden und Energie ist im philosophischen Sinne Materie; obwohl Lenin das Letztere nicht wörtlich formuliert hat.

Wenn sich Zweiling und einige andere Philosophen nun dahingehend aussprechen, daß Lenin diese Auffassung abgelehnt habe, so liegt dem, glaube ich, zunächst einmal ein Mißverständnis zugrunde; und zwar bezüglich der logischen Funktion der Kopula „ist“, die in dem Satz: „Energie ist im philosophischen Sinne Materie“ auftritt. — Es ist bekannt, daß die Kopula „ist“ in mehreren verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, und daß dieser Umstand schon zu vielen Mißverständnissen und Fehlern geführt hat. Eine der logischen Funktionen der Kopula „ist“ besteht darin, daß sie „stellvertretend“ für Identität steht. Und in diesem Sinne wurde sie von Zweiling und einigen anderen Philosophen auch aufgefaßt. Das beweist die Forderung Zweilings „Zeige mir die Stelle bei Engels oder Lenin, wo Materie gleich Bewegung gesetzt wird.“¹⁵ Aber von einer Identität von Materie und Bewegung kann natürlich überhaupt keine Rede sein, weder bei Engels und Lenin noch bei irgendeinem anderen Marxisten. Der Begriff der Identität ist in der formalen Logik eindeutig definiert. Danach liegt Identität nur dann vor, wenn „alle Dinge, auf die der Begriff A zutrifft, auch unter den Begriff B fallen und umgekehrt“.¹⁶ Das ist, wie man leicht einsieht, nicht der Fall. Aber das wurde auch gar nicht behauptet. Behauptet wurde folgendes:

1. In dem durch die Grundfrage der Philosophie gegebenen Zusammenhang handelt es sich nicht um die Unterscheidung der Materie von ihren Eigenschaften, Daseinsformen usw., sondern einzig und allein um die Unterscheidung von Materie und Bewußtsein.

2. Aus der materialistischen Beantwortung der Grundfrage folgt, daß Energie und Materie in einer Eigenschaft übereinstimmen, nämlich in der Eigenschaft, objektiv und real, d. h. außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein zu existieren und auf das Bewußtsein einzuwirken.

3. Die Eigenschaft der objektiven Realität ist die einzige Eigenschaft, auf die es bei der Bestimmung des philosophischen Materiebegriffs ankommt. Sie ist das notwendige und hinreichende Kriterium dafür, ob etwas im philosophischen Sinne Materie ist oder nicht. Jeder irgendwie geartete Zusatz zu diesem Kriterium erweitert oder verengt den Materiebegriff, verwischt die Grundfrage der Philosophie und ist deshalb abzulehnen. Ergo: Energie ist im philosophischen Sinne Materie.

Das wurde behauptet. Der Hinweis von Zweiling, daß die Klassiker nirgends die Materie mit einer ihrer Eigenschaften identifiziert haben, besteht dabei vollkommen zu Recht und kann nicht bestritten werden. Aber er ist kein Argument

¹⁵ Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus. S. 113 und S. 108

¹⁶ Georg Klaus: Einführung in die formale Logik. Berlin 1958. S. 151

gegen die obige Behauptung, weil eben von Identität gar nicht gesprochen wurde. Die Kopula „ist“ soll und kann in diesem Zusammenhang überhaupt nicht Identität bedeuten. Sie steht gewissermaßen als Abkürzung für das „Übereinstimmen von Energie und Materie in der für die Bestimmung des philosophischen Materiebegriffs einzig und allein entscheidenden Eigenschaft der objektiv realen Existenz“.¹⁷ Das steht nicht im Widerspruch zu den Auffassungen der Klassiker; speziell nicht zu den Auffassungen Lenins im Kampf gegen den Energetismus. Gerade Lenin hat doch immer wieder ausdrücklich betont, daß in erkenntnistheoretischer Hinsicht nur diese einzige Eigenschaft entscheidend ist. „Denn die einzige ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren.“¹⁸ Daß außerhalb des durch die Grundfrage gegebenen Zusammenhanges bei Untersuchungen der Struktur der objektiven Realität die Materie nicht mit ihren Eigenschaften identisch ist, ist selbstverständlich. Darüber braucht nicht besonders gesprochen zu werden. Der Grund, weshalb sich Zweiling gegen die Auffassung — Energie ist im philosophischen Sinne Materie — wendet, besteht nicht nur darin, daß er fälschlicherweise glaubt, damit sei eine Identifizierung von Materie und Energie gemeint. Damit im Zusammenhang steht, wie ich glaube, eine fehlerhafte Auffassung darüber, was unter dem philosophischen Materiebegriff zu verstehen ist. Zweiling engt den Materiebegriff ein. (Darauf wurde bereits mehrmals hingewiesen.) Das sind zwei Seiten ein und derselben Sache bzw. zwei Ausdrucksformen ein und desselben Mißverständnisses.

3. Eine falsche Alternative

Höpfner hat in seinem Diskussionsbeitrag die Auffassung Zweilings mit den Worten charakterisiert: „Sein wichtigstes Anliegen ist offensichtlich die Einführung einer Trennung der Materie von ihren Eigenschaften.“¹⁹ Ich halte eine Feststellung dieser Art für unangebracht. Auf ihrer Grundlage dürfte es nur sehr schwer möglich sein, Zweiling zu helfen, seinen Irrtum einzusehen. Höpfner bleibt mit dieser Feststellung an der Oberfläche, denn das Anliegen Zweilings ist tatsächlich ein ganz anderes; daß er dabei zu einigen falschen Auffassungen kommt, ist eine andere Frage.

Worin besteht das eigentliche Anliegen Zweilings? Um diese Fragen beantworten zu können, ist es erforderlich, noch einmal einen Exkurs in frühere Diskussionen zu machen. Wie bemerkt, hat Zweiling, zumindest bis 1949, z. B. gegen Stern den Standpunkt vertreten, daß Energie „... also Materie im Sinne der Leninschen (und übrigens auch der Engelsschen) Definition ist“. Wenn heute Zweiling mit Stern und anderen gemeinsam den Standpunkt vertritt, daß diese

¹⁷ In meinem Diskussionsbeitrag auf der Berliner Beratung über den Materiebegriff habe ich fälschlicherweise die „Übereinstimmung von Materie und Energie in einer Eigenschaft“ als „Identität in bezug auf diese Eigenschaft“ bzw. als „relative Identität“ bezeichnet. Inzwischen habe ich mich davon überzeugt, daß es eine solche Form der Identität nicht gibt. Ich habe deshalb diesen Begriff aufgegeben. Die damals daraus gezogenen Konsequenzen bleiben jedoch — wie man sieht — dieselben. Es handelt sich lediglich um eine formal-logisch inkorrekte Bezeichnung.

¹⁸ W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. S. 250/251

¹⁹ *Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus*. S. 117

Auffassung falsch ist, dann erhebt sich die Frage: Wie und warum kam diese Meinungsänderung zustande? Was hat Zweiling dazu bewegt, seine ursprüngliche Meinung aufzugeben. Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer: Die ursprünglich richtige Meinung von Zweiling war mit einer falschen Ansicht gekoppelt, und indem er die falsche Ansicht korrigierte, verwarf er auf Grund einer falschen Alternative auch seinen ursprünglich richtigen Standpunkt. Das gilt es im folgenden nachzuweisen.

Der damalige — inzwischen längst korrigierte — Fehler bestand in der Verselbständigung der Energie (substantielle Auffassung) in der Absicht, damit der idealistischen These vom Verschwinden der Materie wirksam entgentreten zu können, die aus der Verwandlung eines Elektronen-Zwillingspaares in einen γ -Strahl u. a. physikalischen Erscheinungen gefolgert wurde. „Die Umwandlungsphänomene, die einigen Leuten Anlaß gaben, vom ‚Verschwinden der Materie‘ zu sprechen, beweisen, daß das, was die Physiker als elektromagnetisches Energiefeld bezeichnet haben, in Wirklichkeit eine Daseinsform der Materie ist. Der Verfasser schlug vor, diesem (unzweifelbaren) Tatbestand dadurch Rechnung zu tragen, daß man den Begriff der Energie erweitere: „... sie ist nicht nur Form der Bewegung, sondern selbst Sich-Bewegendes und erhält damit substantiellen Charakter.“²⁰ Diesen Standpunkt gab Zweiling auf, und er gab damit auch die richtige Feststellung auf, daß Energie im philosophischen Sinne Materie ist. Dieser zweite Schritt war weder notwendig noch richtig, weil, wie wir gesehen haben, eine Strukturfrage nicht notwendig die erkenntnistheoretische Frage nach sich zieht. Aber diese falsche Konsequenz wurde und wird oft gezogen. Die Philosophen, die in diesen Fehler verfallen, stellen folgende Alternative: Entweder: „Energie ist eine Eigenschaft der Materie und damit nicht selbst Materie, sondern „nur“ materiell.“ Oder: „Die Energie trägt selbständigen, substantiellen Charakter, dann ist sie Materie.“ Da nun aber die Auffassung vom substantiellen Charakter der Energie der These vom untrennbaren Zusammenhang von Materie und Bewegung widerspricht, gilt das erstere. Diese Alternative ist falsch. Sie ist deshalb falsch, weil sie nicht den philosophischen Materiebegriff, sondern einen naturwissenschaftlichen, „ontologischen“ Materiebegriff unterstellt. Das kommt in der Definition der Materie, die Zweiling gibt, zum Ausdruck: „Die Materie ist die objektive Realität, das objektiv Reale, das wirkliche Subjekt, das Eigenschaften, Fähigkeiten, Momente, Tendenzen usw. besitzt, aber seinerseits selbst nicht Eigenschaft, Fähigkeit, Moment, Tendenz usw. eines anderen ist.“²¹ Damit ist tatsächlich nicht die Materie als philosophische Kategorie definiert, sondern der Begriff „Art der Materie“. Wenn wir die Frage stellen: Ist die Strahlung eine Art der Materie oder nicht? — dann genügt das Kriterium der objektiv realen Existenz nicht, denn auch die Energie ist objektiv und real, also Materie im philosophischen Sinne, aber keine Art der Materie. Die Bedingungen, die den Begriff Art der Materie bestimmen, sind objektiv reale Existenz und selbständige Realität. Niemand wird behaupten, daß die Begriffe „Art der Materie“ und „philosophische Kategorie Materie“ identische Begriffe sind; aber wenn man, wie Zweiling, die Selbständigkeit in die Bestimmung des philosophischen Materiebegriffs aufnimmt, identifiziert er faktisch beide.

²⁰ Klaus Zweiling: Die Strahlung — eine spezifische Form der Materie. DZfPh Heft 5/6/IV/1956. S. 561–562

²¹ Ebenda: S. 553

Soviel zu der eigentlichen Absicht Zweilings und zu der falschen Alternative, die auch bei manchen anderen Philosophen auftritt und insbesondere bei Stern zu einer regelrechten Trägerauffassung führte. Zweiling will die idealistischen Angriffe, wie sie z. B. der Energetismus gegen die marxistische Philosophie vorträgt, abwehren und dabei nicht in den Fehler verfallen, Materie und Bewegung voneinander zu trennen. Weil er nun aber die Grundfrage der Philosophie nicht konsequent durchführt und infolgedessen die philosophische Kategorie Materie mit Materieart verwechselt (zumindest in der Definition), kommt er dann zwangsläufig doch zu dieser Konsequenz. Zweiling beruft sich bei seiner Bestimmung des philosophischen Materiebegriffs auf Lenins Feststellung: Die Materie ist das „Subjekt“ in der Natur. Das scheint mir nicht begründet zu sein. Das entsprechende Zitat Lenins besagt meiner Meinung nach etwas anderes. Die vollständige Stelle bei Lenin lautet so: „Tatsächlich bedeutet die gedankliche Beseitigung der Materie als des ‚Subjekts‘ aus der ‚Natur‘ die stillschweigende Aufnahme des Gedankens als ‚Subjekt‘ (d. h. als etwas Ursprüngliches, Ausgangspunktbildendes, von der Materie Unabhängiges) in die Philosophie. Nicht das Subjekt, sondern die objektive Quelle der Empfindungen wird beseitigt, und die Empfindung wird zum ‚Subjekt‘, d. h. die Philosophie wird berkeleyanisch, mag man später das Wort ‚Empfindung‘ maskieren, wie man will.“²² Hier geht es zunächst einmal um das Verhältnis von Materie und Bewußtsein. Unter „Subjekt“ versteht Lenin etwas Ursprüngliches, Ausgangspunktbildendes, Unabhängiges. Ist die Materie das Subjekt, dann ist sie das Ursprüngliche, Ausgangspunktbildende, vom Bewußtsein — nicht von ihren Eigenschaften etc. — Unabhängige. Das ist Materialismus. Ist dagegen der Geist (der individuelle Geist oder der Geist überhaupt, Gott) das Subjekt, dann ist er das Ursprüngliche, Ausgangspunktbildende, von der Materie Unabhängige. Das ist Idealismus. Ich halte das für die einzig mögliche und richtige Interpretation dieser Stelle. Das heißt aber nicht, daß man in jeder Beziehung die Materie von ihren Eigenschaften unterscheiden muß, sondern daß man in jeder Beziehung die Materie vom Bewußtsein unterscheiden muß. Im Rahmen der Grundfrage der Philosophie ist die Unterscheidung der Materie von einzelnen ihrer Eigenschaften nicht nur überflüssig, sondern unzulässig. Hier haben Zweiling, Stern und andere Lenin tatsächlich mißverstanden und Lenins Auseinandersetzung mit dem Energetismus zumindest an dieser Stelle falsch interpretiert.

Das, was Zweiling meint, läßt sich meiner Meinung nach nur in dem Sinne aufrechterhalten — und in diesem Zusammenhang ist es unbedingt richtig —, daß die Materie als „Subjekt“ in der „Natur“ nicht Eigenschaft, Funktion etc. von etwas Nichtmateriellem (Gott, Bewußtsein an sich, individuelles Bewußtsein) ist. Das steht in direktem Zusammenhang mit ausdrücklich gegen den Fideismus gerichteten Feststellungen Lenins, wie z. B.: „Für diese Ideen kann es einzig und allein in einer Philosophie ‚keinen Platz geben‘, die lehrt, daß nur das sinnliche Sein existiert, daß die Welt sich bewegende Materie, daß die allen und jedem bekannte Außenwelt, das Physische, die einzig objektive Realität ist — d. h. in der Philosophie des Materialismus.“²³

Lenin setzte sich mit dem Versuch der Trennung von Materie und Bewegung aus zwei Gründen auseinander: Erstens deshalb, weil die Bewegung eine Eigen-

²² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 260

²³ Ebenda: S. 209

schaft der Materie ist und folglich nicht selbständig existieren kann. In diesem Zusammenhang (Strukturfrage) ist es selbstverständlich notwendig zu betonen, daß die Materie im Unterschied zu ihren einzelnen Eigenschaften selbständige Existenz besitzt. D. h., daß sie ohne diese oder jene unwesentliche Eigenschaft existieren kann, daß aber die Eigenschaften nicht existieren können ohne etwas, dessen Eigenschaft sie sind. Zweitens deshalb, weil die Trennung von Materie und Bewegung zwangsläufig zum Idealismus führt. Wenn die Materie die objektive Realität ist und die Bewegung getrennt von ihr existiert, dann nur als nicht-materielle Bewegung (erkenntnistheoretische Frage). Das ist die einzig mögliche Konsequenz. Dieser Konsequenz kann man jedoch nicht wirksam begegnen, wenn man die Materie als objektiv reale und gegenüber ihren Eigenschaften selbständige Existenz bezeichnet; sondern indem man sie in Übereinstimmung mit der materialistischen Beantwortung der Grundfrage als die einzige objektive Realität bezeichnet und dabei die Bewegung mit einschließt. Das hat Lenin getan. Genau dasselbe besagt aber auch die These: Die Energie ist Materie im philosophischen Sinne.

4. Antwort auf eine Frage

Einige Philosophen haben mir im Anschluß an meinen Diskussionsbeitrag die Frage gestellt: „Was ist Materie in dem durch die Frage nach der Struktur der Materie gegebenen Zusammenhang?“ Ich sehe die Antwort auf diese Frage in folgendem: Die Frage nach der Struktur der Materie kann sowohl eine einzelwissenschaftliche als auch eine philosophische Frage sein. Nicht nur die Einzelwissenschaft, sondern auch die marxistische Philosophie hat eine wissenschaftliche Theorie von der Struktur der Materie. Beide stehen im Verhältnis wie Besonderes und Allgemeines. Wenn wir z. B. sagen, ein Elektronen-Zwillingspaar verwandelt sich unter bestimmten Bedingungen in zwei γ -Quanten und umgekehrt, dann ist das eine einzelwissenschaftliche Feststellung über die Struktur der Materie. Dagegen ist die Feststellung, die Materie ist ihrem Wesen nach bewegt, philosophischer Natur. Es kommt also darauf an, wovon im gegebenen Fall die Rede ist. Für die Frage nach dem Materiebegriff hat das folgende Konsequenzen: Für alle Strukturuntersuchungen ist der Leninsche Materiebegriff Voraussetzung. Es geht immer um die Struktur von etwas außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein Existierenden. Insofern handelt es sich immer um den philosophischen Materiebegriff. Aber das heißt nicht, daß dieser immer Gegenstand der Untersuchung ist, sondern im konkreten Fall handelt es sich entweder um eine spezifische Art der Materie (z. B. Strahlung bzw. Feld) oder um eine spezifische Bewegungsform der Materie (z. B. gesellschaftliche Bewegungsform) oder auch nur um eine Erscheinungsform der Materie (z. B. Pflanze usw. Niemals handelt es sich um die Materie an sich. D. h., es gibt zwar philosophische Auffassungen über die Struktur der Materie — insofern es sich um allgemeine Zusammenhänge, Beziehungen, Seiten usw. der Materie (objektive Realität) handelt, aber es gibt keinen „ontologischen“ Materiebegriff, keine „ontologische Seite“ des philosophischen Materiebegriffs oder etwas derartiges. Ein ontologischer Materiebegriff verlangt die „Materie an sich“. Das widerspricht der objektiven Dialektik. Der philosophische Materiebegriff ist immer eine erkenntnistheoretische Kategorie. Einen philosophischen Materiebegriff außerhalb der Grundfrage der Philosophie gibt es nicht. Aber auch der Begriff „Art der Materie“ oder der Begriff „Be-

wegungsform der Materie“ steht nicht „außerhalb“ der Grundfrage. Immer wenn wir von Materie sprechen, meinen wir zunächst objektive Realität, um dann auf dieser Grundlage weitere, nähere Bestimmungen wie „Art“, „Bewegungsform“, „Erscheinungsform“ etc. hinzuzufügen. Die Grundfrage der Philosophie muß bei allen Strukturuntersuchungen „durchgängig“ beachtet werden, aber umgekehrt darf man Fragen nach der Struktur der Materie nicht vor die Grundfrage der Philosophie stellen bzw. mit dieser verwechseln. Das ist eine Grundeinsicht des dialektischen Materialismus. Wie notwendig ihre unbedingte Beachtung ist, zeigt nicht zuletzt unsere gegenwärtige Diskussion.

Berichtigung zu Heft 6/VI/1958

Durch ein Versehen bei der Korrektur ist in dem Beitrag von Franz Loeser „Zu einigen Grundproblemen der marxistischen Ethik“ eine Zeile ausgefallen, wodurch der Sinn eines Satzes auf S. 969 Zeile 19–22 entstellt wurde.

Der Satz lautet richtig: Im alltäglichen Leben bewertet eine Einzelperson meistens ihre persönlichen Angelegenheiten nicht unmittelbar auf der Grundlage dieses Kriteriums. Ihre moralischen Werturteile beruhen auf dem Kriterium der Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen ihrer eigenen Persönlichkeit.

Die Redaktion

BERICHTE

Diskussion über den Materiebegriff

Das Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin veranstaltete am 20. Dezember 1958 eine Diskussion über den marxistisch-leninistischen Materiebegriff, an der 55 Philosophen aus verschiedenen Universitäts- und Parteieinstituten der Republik teilnahmen. Die Leitung der Konferenz lag in den Händen des Institutsdirektors Hermann Scheler. Das grundlegende Referat hielt der Lehrstuhlinhaber für dialektischen Materialismus Klaus Zweiling. Zum Referat waren den Teilnehmern vorher Thesen übermittelt worden.

Der unmittelbare Anlaß zur Einberufung dieser Konferenz waren die Auseinandersetzungen Klaus Zweilings mit einigen anderen Philosophen auf der Konferenz des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED im Mai 1958¹, die ihre Fortsetzung in einigen Zeitschriftenartikeln gefunden hatten.² Die Problematik geht jedoch über diesen Rahmen hinaus, insofern sie mit einschließt — teils direkt, teils indirekt — die Broschüre von Zweiling³, die Diskussion um das Buch von Georg Klaus⁴ und die vorangegangenen Diskussionen zwischen Stern, Zweiling u. a.⁵ Schließlich muß die Konferenz als Vorbereitung auf den 50. Jahrestag des Erscheinens des Leninischen Werkes „Materialismus und Empiriokritizismus“ gewertet werden.

Im einleitenden Referat ging Klaus Zweiling von allgemeinen Erwägungen über das Wesen von Begriffen aus. Er hob hervor, daß jeder Begriff eine Abstraktion ist, daß damit jeder Begriff einerseits „immer ärmer als jedes wirkliche Ding“, andererseits „zugleich unendlich viel reicher als jedes wirkliche Ding“⁶ ist. Der Begriff widerspiegelt abstrakt objektiv-reale Dinge, Prozesse, etc. und unterscheidet diese von all denen, die anderen Wesens, anderer Art sind. „Diese Unterscheidung aber ist kein Auseinanderreißen. . . . Der Begriff unterscheidet auch bei unlösbar zusammengehörigen Dingen die verschiedenen Seiten, und die Seite, die er erfaßt, spiegelt er wider, aber nicht die Seite, die vielleicht unlösbar damit zusammenhängt in der Wirklichkeit, die aber eben dieser Begriff nicht erfaßt.“ In diesem Zusammenhang verwies er auf die unmittelbar mit der gesamten Problematik zusammenhängenden Ausführungen Engels' über den reinen Zeitbegriff.⁷ Er vertrat die Meinung, daß die Konfusion der bisherigen Diskussion einerseits dadurch bedingt sei, daß einige Philosophen versuchen, Begriffe zu verabsolutieren und an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen.

Klaus Zweiling gibt sodann die Definition des Materiebegriffes von Engels und Lenin, in denen die Materie als philosophische Kategorie charakterisiert und in der Leninschen explizit ausgesprochen wird, daß deren einzige Eigenschaft die ist, objektive Realität zu sein.⁸ Der Referent betont, daß im Begriff der Materie von allen anderen einzelnen Eigenschaften der Materie, die in der Wirklichkeit unlösbar mit ihr verbunden sind, abstrahiert wird. Der untrennbare Zusammenhang dieser Eigenschaften mit der Materie widerspiegelt sich im untrennbaren Zusammenhang der sie widerspiegelnden Begriffe mit dem Begriff der Materie. „Diese Eigenschaften . . . existieren in der Wirklichkeit ebenso objektiv-real, unabhängig und außerhalb vom menschlichen Bewußtsein wie die Materie selbst. Aber dadurch werden diese Eigenschaften der Materie nicht zu Materie.“ Er wendet sich gegen Höpfer, der den Nachweis, eine einzige Stelle der Klassiker zu zeigen, an der eine Eigenschaft der Materie mit Materie identifiziert wird, durch die Feststellung zu erbringen

¹ Vgl. Kurt Hager: Der dialektische Materialismus — die theoretische Grundlage der Politik der SED. Berlin 1958; sowie: Der dialektische Materialismus und der Aufbau des Sozialismus/Diskussionsbeiträge. Berlin 1958

² Vgl. Günther Höpfer: Über den Materiebegriff des dialektischen Materialismus. In: DZfPh 3/VI/1958 S. 451 bis 464; sowie: Gerhard Koch: „Materialismus und Empiriokritizismus“ — eine Waffe im Kampf gegen die bürgerliche Ideologie. In: Einheit. Heft 10/1958. S. 1499—1514

³ Vgl. Klaus Zweiling: Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik. 4. Auflage. Berlin 1958

⁴ Vgl. Georg Klaus: Jesuiten — Gott — Materie. 2. Auflage. Berlin 1958 (mit „Nachwort zur 2. Auflage“); sowie: Alfred Kosing in DZfPh 6/V/1957

⁵ Vgl. u. a. DZfPh 4/IV/1956 und 5/6/IV/1956

⁶ Das Manuskript des Konferenz-Protokolls kann im Philosophischen Institut in Berlin eingesehen werden. Alle Zitate ohne Quellenangabe beziehen sich darauf.

⁷ Vgl. Friedrich Engels: Anti-Dühring. Berlin 1948. S. 62

⁸ Vgl. Friedrich Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 271; sowie W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin 1949. S. 118 f. und 250 f.

versuchte, daß Lenin Raum und Zeit als objektiv-real existierend bezeichnet.⁹ Zweiling betont, daß dies von ihm nicht bestritten wurde, daß es aber „eine Entstellung des Inhalts der Leninschen Materiedefinition ist, wenn man alles, was objektiv-real vorhanden ist, deswegen als Materie bezeichnet“, und weist mit vielen Belegstellen nach, wie Lenin und Engels eine saubere begriffliche Unterscheidung der Materie von ihren Eigenschaften durchführen. Im übrigen hatte auch Höpfner in dem erwähnten Artikel zugeben müssen, daß Zweiling sich nicht identifiziert mit der Auffassung von der Dreiteilung des Seins (in Materie, Materielles = Eigenschaften der Materie und Bewußtsein). Er behauptet allerdings, daß Zweiling dieser unmarxistischen Lehre Vorschub leiste.¹⁰ Da diese Frage auf der Konferenz leider nicht weiter diskutiert wurde, sei hier darauf hingewiesen, daß unseres Wissens Zweiling nirgends – weder offen, noch versteckt – eine solche Dreiteilung der Wirklichkeit behauptet, sondern immer – und das mit vollem Recht – die begriffliche Unterscheidung der Materie von ihren Eigenschaften fordert.

Der Referent weist sodann nach, daß die Behauptung von Koch, Lenin habe an einer Stelle des „Materialismus und Empiriokritizismus“¹¹ Eigenschaften von Dingen als Materie bezeichnet¹², falsch ist. Eine begriffliche Gleichsetzung von Eigenschaften der Materie mit Materie kann entweder konsequent durchgeführt werden, indem *alle* Eigenschaften der Materie mit ihr identifiziert werden, oder inkonsequent, indem einzelne Eigenschaften oder eine einzelne Eigenschaft aus dieser Identifizierung herausgenommen werden. Die konsequente Durchführung dieser Gleichsetzung führt zum Idealismus, da nämlich dann das Bewußtsein als eine (die höchste) Bewegungsform der Materie ebenfalls Materie ist. Das aber ist die Auffassung z. B. von Pearson, Friedrich Adler und Harper. Letzterer schreibt z. B. 1938 in seiner Arbeit „Lenin als Philosoph“: „... das ist auch der Sinn des Wortes Materie im historischen Materialismus, also alles, was wirklich in der Welt ist, ‚Geist und Hirngespinnste einbegriffen‘, wie Dietzgen sagte“¹³, und erklärt Lenin zum bürgerlichen, mechanischen Materialisten, weil dieser nur die physische Materie – wie Harper es nennt – meint, ja er bezichtigt Lenin deshalb der Preisgabe des Materialismus. Unsere Genossen jedoch – führte der Referent weiter aus –, die zwar die Bewegung als Materie bezeichnen, machen Halt vor der Identifizierung der höchsten Bewegungsform – des Denkens – mit der Materie. Sie sind inkonsequent in ihrer eigenen Auffassung und landen dadurch im Dualismus, wenn dieser auch moderner begründet wird als bei Descartes. Höpfner z. B. kommt logisch notwendig zur Behauptung der Existenz des Seins in zwei Formen, der materiellen und der ideellen, die prinzipiell, absolut verschieden sind.¹⁴ Das aber ist eine idealistische Entstellung der Leninschen Auffassungen, das ist Preisgabe des materialistischen Monismus. Klaus Zweiling sieht in Lenins Kritik an Josef Dietzgen eine Zurückweisung solcher Entstellungen. Dort heißt es u. a.: „Daß man in den Begriff der Materie auch die Gedanken aufzunehmen habe...“, ist eine Konfusion, denn dadurch verliert die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Materie und Geist, von Materialismus und Idealismus ihren Sinn... Daß diese Gegenüberstellung nicht „überschwenglich“, nicht übertrieben, nicht metaphysisch sein darf, ist unbestreitbar. ... Die Grenzen der absoluten Notwendigkeit und absoluten Wahrhaftigkeit dieser relativen Gegenüberstellung sind eben jene Grenzen, die die Richtung der erkenntnistheoretischen Forschungen bestimmen. Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem als mit einer absoluten Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein gewaltiger Fehler.“¹⁵ Nach Meinung Zweilings ist gerade die metaphysische Verabsolutierung des erkenntnistheoretischen Standpunktes durch einige Genossen die zweite wesentliche Ursache für die Konfusion in der bisherigen Diskussion. In der erkenntnistheoretischen Fragestellung, die die Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gibt, ist „diese Gegenüberstellung von Materie und Geist, von materiellem Sein und Bewußtsein unversöhnlich, ausschließlich, absolut...“, denn daß die Materie objektive Realität ist, heißt ja gerade, daß sie ihre eigene Gesetzmäßigkeit, ihren eigenen Zusammenhang besitzt unabhängig von unserer Erkenntnis“. Außerhalb dieser Grenzen ist diese Entgegensetzung relativ. „Unabhängig von der menschlichen Erkenntnis bleibt der objektiv-reale Tatbestand, daß auch der Geist, das Denken, das Bewußtsein Fähigkeit, Eigenschaft, Bewegungsform der Materie sind genau wie deren quantenphysikalische, chemische, biologische Bewegungsformen, genauso, daher die *Relativität* der Entgegensetzung; genauso und doch qualitativ anders als jene, daher die *Entgegensetzung* auch in der Relativität.“

⁹ Vgl. in DZfPh 3/VI/1958. S. 456

¹⁰ Vgl. in DZfPh 3/VI/1958. S. 457

¹¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin 1949, S. 118

¹² Vgl. in: Einheit. Heft 10/1958. S. 1513

¹³ J. Harper: Lenin als Philosoph. Kritische Betrachtung der philosophischen Grundlage des Leninismus. In: Bibliothek der Rätekorrespondenz. Heft 1, S. 85

¹⁴ Vgl. in: DZfPh 3/VI/1958. S. 452 und 459

¹⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin 1949. S. 235 f.

Sowohl die Verabsolutierung als auch die Außerachtlassung der erkenntnistheoretischen Fragestellung führen zum Idealismus, gleichgültig in welcher Variante. Im Rahmen der Gnoseologie (Erkenntnistheorie) ist die Gegenüberstellung von Materie und Bewußtsein absolut, im Rahmen der Ontologie (nach *Zweiling* der „Wissenschaft vom materiellen Seinszusammenhang“) relativ; beide Zusammenhänge, der ontologische und der gnoseologische, stehen untereinander in einem untrennbaren Zusammenhang. Insofern der Mensch mit seinem Bewußtsein und damit auch der menschliche Erkenntnisprozeß nichts anderes ist als ein spezifischer materieller Prozeß, insofern ist die Erkenntnistheorie eine spezifische Seite der Ontologie. Insofern jedoch die Ontologie nicht der materielle Zusammenhang selbst, sondern Wissenschaft von diesem Zusammenhang ist, insofern ist die Ontologie zugleich Produkt und Bestandteil des menschlichen Erkenntnisprozesses und damit Objekt der Erkenntnistheorie. Der Referent betonte zum Schluß, daß das wesentliche Grundprinzip des marxistisch-leninistischen Materialismus ist, daß die Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht. Die Welt ist sich bewegende Materie, und es gibt in der Welt nichts außer der Materie mit ihren Eigenschaften, Bewegungsformen, Strukturen, Fähigkeiten, Potenzen, Daseinsformen etc. Auf eine Reihe von Fragen vor der eigentlichen Diskussion antwortete *Klaus Zweiling* im wesentlichen folgendes: Er hält an der Materiedefinition in seiner Broschüre¹⁶ fest, ebenso an dem Gedanken, daß von Engels zu Lenin ein Fortschritt in der Formulierung des Materiebegriffs besteht. Die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie für den Materiebegriff besteht darin, daß sie den Rahmen, die Grenzen fixiert einerseits für die Absolutheit der Entgegensetzung von Materie und Bewußtsein, andererseits für die Relativität dieser Entgegensetzung.

Heinrich Vogel (Rostock) eröffnete die Diskussion mit einer Stellungnahme zu seinem Artikel¹⁷, der auf der Konferenz im Mai 1958 von Kurt Hager¹⁸ kritisiert worden war. Er stimmt der Kritik von Hager¹⁹ an der Formulierung Turskis zu, denn auch nach seiner Meinung gibt es nichts außerhalb, hinter oder neben der Materie. Jedoch betrachtet er es als ein Mißverständnis, daß Kurt Hager seine Formulierung in derselben Richtung gedeutet hat wie die von Turski. Es gibt in der objektiven Realität bestimmte Züge, die man nicht als Materie bezeichnen kann, z. B. ist der Raum nicht Materie. Das heißt nicht, daß der Raum neben, hinter oder außerhalb der Materie steht. Der Raum existiert objektiv-real, ist untrennbar von der Materie, er ist eine der Existenzformen der Materie, die ohne die Materie nichts ist, genau wie die Materie nicht außerhalb des Raumes (und der Zeit) existieren kann. Eigenschaften einer Sache sind nicht die Sache selbst, was nicht heißt, daß die Eigenschaften von der Sache losgerissen werden. Begriffliche Unterscheidung hat nichts mit Trennung von Zusammengehörigem zu tun, und eine begriffliche Unterscheidung ist keineswegs scholastisch. Diese Auffassung hat nichts gemein mit der Auffassung von einer eigenschaftslosen, unveränderlichen Substanz. Materie als Subjekt heißt nicht Materie als Ding an sich oder Materie als Träger. Er betont ganz entschieden, daß die Materie in der Wirklichkeit nur mit ihren und durch ihre Eigenschaften existiert. In der abstrakten begrifflichen Widerspiegelung muß man jedoch die Eigenschaften der Materie von der Materie unterscheiden.

Vogel bezeichnete die Kritik von Jantsch²⁰, daß er den Materiebegriff und damit die Kraft der Arbeiterklasse spalten wolle, als unsachlich. Er beschränkt den Materiebegriff keinesfalls auf die Natur, die Gesellschaft ist ebenfalls ein materieller Bereich, eine Bewegungsform oder Erscheinungsform der Materie wie die quantenphysikalische, chemische, biologische etc. In der menschlichen Gesellschaft muß man zwischen einer materiellen und einer ideellen Seite unterscheiden, wobei der materiellen — entsprechend der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie — das Primat zukommt. Die Produktion, d. h. die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse, die Klassen, der Klassenkampf — ausgenommen der ideologische — gehören zur materiellen Seite der Gesellschaft. Die Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins — Moral, Recht, Religion, Kunst etc. — sind ideell. Vogel bemerkt ferner zur Formulierung von Gößler in einem Artikel des „Neuen Deutschland“ — daß Masse, Energie, Gesetzmäßigkeit, Raum und Zeit ja auch zur Materie gehören —, daß dies eine verschwommene Formulierung ist. Versteht man unter „zur Materie gehören“ „im Begriff der Materie mit erfaßt sein“, so ist das falsch. Versteht man darunter „untrennbar mit der Materie zusammenhängen“, so werde das von niemandem bestritten, bedeute aber keine Identifizierung z. B. des Raumes mit der Materie. Vogel wendet sich gegen den Satz: „Das Bewußtsein ist weder materiell noch ist es nicht materiell“, der im Nachwort zur 2. Auflage von Georg Klaus' „Jesuiten — Gott — Materie“ steht, weil damit die Grundfrage der Philosophie ausgeklammert wird. Ebenfalls ist es falsch, Materie mit all dem, was

¹⁶ Vgl. Klaus Zweiling: *Der Leninische Materiebegriff*. . . Berlin 1958, S. 21

¹⁷ H. Vogel: *Wiss. Zeitschr. d. Univ. Rostock*, Jg. 6/1956/57. Heft 2. S. 202

¹⁸ Kurt Hager: *A. a. O.* S. 29

¹⁹ Ebenda

²⁰ Vgl. in: *Sonntag Nr. 23 vom 8. 6. 1958*. S. 5

wirklich ist, was existiert gleichzusetzen. Dies laufe auf die Dühringsche These hinaus, die Einheit der Welt bestehe in ihrem Sein, der Engels entschieden die Erkenntnis entgegensetzte: die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität.

Der bulgarische Philosoph Polikarow, Gastprofessor am Berliner Institut für Philosophie, betonte, daß es sich in der ganzen Diskussion um echte Probleme handelt und nicht bloß um Entstellungen. Ausgehend von einer Auseinandersetzung zwischen den sowjetischen Philosophen Lebedew und Alexandrow sieht er die Problemstellung in der Grundfrage der Philosophie. Lebedew hatte behauptet, daß das Bewußtsein nicht materiell sei, denn es existiere ideell, d. h. nicht objektiv-real, nicht unabhängig vom Bewußtsein. Alexandrow hingegen bejaht die objektive Existenz des Psychischen. Polikarow schließt sich letzterer Auffassung an und erweitert diese, indem er zwei Bedeutungen des Begriffes Bewußtsein unterscheidet. Einmal ist das Bewußtsein Eigenschaft, Fähigkeit, Bewegungsform, Produkt der Entwicklung der Materie, und in dieser Hinsicht ist das Bewußtsein auch materiell. Zum anderen sprechen wir von der Widerspiegelung der objektiven Realität im Bewußtsein oder durch das Bewußtsein, also vom Inhalt des Bewußtseins, dieser ist ideell; die Abbilder sind keine materiellen Abbilder, sondern ideelle Widerspiegelung der objektiven Realität oder — wie Lenin sinngemäß sagt — subjektive Abbilder der äußeren Welt. Eine Leugnung des letzteren bedeutet Aufhebung der Grundfrage der Philosophie. Eine Verneinung der ersten These würde mindestens zum Dualismus führen. Das Bewußtsein ist und bleibt eine materielle Eigenschaft — und ist keinesfalls etwas Jenseitiges. Die unterschiedliche Bedeutung des Begriffes Bewußtsein geht schon daraus hervor, daß das Bewußtsein als Eigenschaft, als Fähigkeit allen Menschen aller Epochen und jeden Alters eigen ist, der Inhalt ihres Bewußtseins jedoch sehr verschieden sein kann und ist. In seinen Ausführungen hatte Polikarow eine Gleichstellung der Grundfrage der Philosophie mit der Subjekt-Objekt-Beziehung vorgenommen und u. a. folgendes erklärt: „... alles, was zum Objekt gehört, alles, was objektive Realität ist, ist Materie . . . Für mich als Subjekt sind Sie alle als Subjekte objektiv existierend und in diesem Sinne materiell oder Materie“. Im weiteren Verlauf der Diskussion wurde hierzu Stellung genommen.

Rudolf Rochhausen (Leipzig)²¹ unterschied streng zwischen den zwei Fragen „Was ist Materie?“ und „Wie ist ihr Aufbau, ihre Struktur?“ Die erste Frage gehört in den Rahmen der Grundfrage der Philosophie, die zweite betrifft das Verhältnis der Materie zu ihren Eigenschaften, Bewegungsformen etc. Jede Erweiterung des Leninschen Materiebegriffs führe zum Idealismus, jede Einschränkung zum mechanischen Materialismus. Eine ähnliche Auffassung wurde von Hans Klotz (Berlin)²² vertreten. Einerseits gehören die Eigenschaften der Materie zur Materie hinzu, sofern wir uns im Rahmen der Grundfrage bewegen, andererseits, wenn wir diesen Rahmen verlassen, ist eine Unterscheidung der Materie von ihren Eigenschaften unerlässlich.

J. Vogeler (Leipzig) vertrat die Auffassung, daß es nur eine Formulierung des Leninschen Materiebegriffs gibt, die allen Angriffen standgehalten hat, und zwar die folgende: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“²³ Die anderen Formulierungen Lenins sind Verteidigung dieser Grundformulierung gegen einzelne Angriffe und variieren dementsprechend. Er glaubt, daß jeder Versuch, von genau dieser Leninschen Formulierung abzugehen, notwendig zu Fehlern führen wird und sieht einen solchen Versuch in der von Klaus Zweiling in seiner Broschüre gegebenen Definition.

Mit dem Substanzbegriff beschäftigte sich Gottfried Stiehler (Berlin), vor allem unter philosophiehistorischem Aspekt. Locke habe schon die Auffassung vertreten, daß die Dinge Eigenschaften haben, die Eigenschaften erkennbar seien, aber das Ding selbst nicht. Diese Auffassung, die wiederkehrt in Kants unerkennbarem „Ding an sich“, sei schon von Hegel richtig kritisiert worden. Die Dinge existieren nur in ihren Eigenschaften, sie sind die qualitative Einheit — Einheit nicht als mechanische Summe aufgefaßt — aller ihrer Eigenschaften. Alle Dinge, Eigenschaften, Strukturen, Erscheinungen etc. seien also hinsichtlich der Grundfrage der Philosophie Materie oder materiell.

Mit dem Verhältnis der Grundfrage der Philosophie zum materialistischen Monismus beschäftigte sich Dieter Schulze (Berlin). Er ging davon aus, daß der Materiebegriff die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie darstellt und von Lenin auch als Beantwortung der Grundfrage formuliert wurde; daß jedoch das zweite Problem von Rochhausen und Klotz — die Frage nach dem Verhältnis der Materie zu ihren Eigenschaften — sich zuspitzt, sofern man die höchste Bewegungsform der Materie — das Bewußtsein — und ihr Verhältnis zur Materie unter-

²¹ Vgl. den Beitrag im vorliegenden Heft der DZfPh

²² Vgl. den Beitrag im vorliegenden Heft der DZfPh

²³ Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. Berlin 1949, S. 118 f.

sucht. Aber das ist eben die Problematik des materialistischen Monismus, und in dieser Problematik darf die grundsätzliche materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie nicht verlorengehen, wenn nicht ein zweiter — etwa ein ontologischer — Materiebegriff eingeführt werden soll. Schulze solidarisierte sich im wesentlichen mit der Lösung dieses Problems, wie sie von Zweiling und Polikarow gegeben wurde. Er machte darauf aufmerksam, daß eine relative Entgegensetzung in jedem Falle eine *Entgegensetzung* bleibt, daß das Denken als Bewegungsform der Materie eben eine *spezifische* Bewegungsform darstellt, daß andererseits eine Leugnung des ideellen Charakters der Bewußtseinsinhalte zum mechanischen Materialismus führt. Schulze wies die Gleichsetzung der Grundfrage der Philosophie mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis und ebenso die Identifizierung von Objekt und objektiver Realität durch Polikarow zurück. Diese Gleichsetzung führt zur Subjektivierung der Grundfrage, führt dazu, daß für jedes einzelne Subjekt die Grundfrage eine andere ist. Er erwähnte Studenten des Berliner Instituts, die eine solche Subjektivierung der Grundfrage vorgenommen und selbst ad absurdum geführt haben, indem sie, um die materielle Einheit der Welt beizubehalten, schließlich das letzte Subjekt einen salto mortale ins Jenseits vollführen ließen, es außerhalb der Welt stellten.

Der Diskussionsbeitrag Hermann Schelers beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Materie und Bewegung und mit der Subjekt-Objekt-Beziehung. Die Gleichsetzung von Materie und Bewegung durch Höpfer ist falsch, denn der Materiebegriff enthält nur eine einzige Eigenschaft, die, objektive Realität zu sein. Andererseits behauptete Scheler, die Aussage: „die Materie bewegt sich“, heißt immer nur: es bewegen sich bestimmte strukturelle Formen der Materie. Die Gleichsetzung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses mit dem Verhältnis zwischen Bewußtsein und Materie durch Polikarow ist falsch. Wetter, Fetscher und andere bürgerliche Ideologen unterziehen dem Marxismus-Leninismus gerade eine solche Identifizierung, um „Argumente“ gegen die Weltanschauung der Arbeiterklasse zu finden, um etwa zu sagen, daß das Verhältnis des gesellschaftlichen Bewußtseins zum gesellschaftlichen Sein die Gegenüberstellung von Seele und Leib sei und damit etwas ganz anderes als die Gegenüberstellung von objektiver Außenwelt und individuellem Bewußtsein, von Materie und Geist. Eine solche falsche Auffassung wird — nach der Meinung Schelers auch von dem sowjetischen Philosophen Tugarinow²⁴ vertreten, der behauptet, für das individuelle Bewußtsein ist das Bewußtsein des anderen objektive Realität; für eine Klasse ist das Bewußtsein einer anderen Klasse objektiv-real, gehört zu ihrem materiellen gesellschaftlichen Sein, bestimmt also ihr Bewußtsein. Nimmt man z. B. die Arbeiterklasse und die Bourgeoisie, so kommt letztlich die Identität von ‚gesellschaftlichem Bewußtsein‘ und ‚gesellschaftlichem Sein‘ heraus, d. h. eine ähnliche Auffassung, wie sie von Bogdanow, Kautsky, Max Adler u. a. vertreten wurde. So führen diese abstrakten Fragen mitten in die Politik.

Polikarow erklärt daraufhin, daß seine Auffassung nicht mit der von Wetter gleichgesetzt werden kann. Er habe dies gesagt, um unmittelbar an das Zitat von Alexandrow anzuknüpfen. Hinsichtlich des Verhältnisses von objektiver Realität und Bewußtsein behauptet er: „Das Bewußtsein ist einmal Eigenschaft der Materie, so wie die Empfindungsfähigkeit eine Eigenschaft der Materie ist, und existiert objektiv. Und was die Ideen betrifft, die Abbilder, das sind subjektive Abbildungen, sie existieren nicht objektiv in diesem Sinne.“

Scheler antwortet darauf, daß er nicht die Absicht habe, Polikarow mit Wetter oder Fetscher in dieser Frage auf eine Ebene zu stellen. Allerdings kommt die Argumentation Wetters in einer solch ganz spezifischen Frage der Argumentation von Polikarow sehr nahe. Es ist immerhin wichtig, daß Wetter diese Argumentation gerade dazu benutzt, um gegen die materialistische Grundposition in der Philosophie vorzugehen.

Dieter Wittich (Berlin) betonte, daß der Materiebegriff formuliert wurde als Antwort auf die Grundfrage der Philosophie und damit unmittelbar in einem politischen Zusammenhang steht. Er wies darauf hin, daß in der Grundfrage der Philosophie der Materie die gesamten Bewußtseinserscheinungen der Menschheit überhaupt gegenüberstehen und nicht nur die eines einzelnen Menschen. Daher ist es falsch, ausgehend vom einzelnen wirklichen Subjekt, das fremde Bewußtsein als Materie zu bezeichnen. Andererseits ist es durchaus richtig, vom Bewußtsein als einer Eigenschaft der Materie zu sprechen, also zu sagen: das Bewußtsein ist materiell. Zum „naturwissenschaftlichen Materiebegriff“ bemerkte Wittich, daß dessen Hauptmangel nicht darin besteht, nur eine einzige Bewegungsform der Materie (z. B. die Atome) einzubeziehen — obwohl das natürlich auch ein Mangel ist —, sondern darin, daß er keine Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gibt. Wittich behandelte auch die Frage des Unterschieds des Materiebegriffs bei Engels und Lenin. Er vertritt die Auffassung, daß Marx und Engels implizit den von Lenin explizit for-

²⁴ Vgl. W. P. Tugarinow: Die Kategorien „Gesellschaftliches Sein“ und „Gesellschaftliches Bewußtsein“. In: Sowjetwissenschaft/Ges. wiss. Beiträge. Heft 6/1958

mulierten Materiebegriff benutzt haben. Daß Lenin den Materiebegriff explizit formuliert, ist ein großes Verdienst Lenins und ist abhängig vom historischen Verlauf des ideologischen Klassenkampfes, von der ganz bestimmten Art seiner Gegner. Die Möglichkeit zu dieser expliziten Formulierung bestand schon, solange es den dialektischen Materialismus gab.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß Zweiling im Referat zwar die Unterschiedlichkeit des Materiebegriffs bei Engels und Lenin vertritt²⁵, jedoch bemerkt, daß diese konkrete Eigenschaft der Körperlichkeit Engels als *Einschränkung* gar nicht bewußt sein konnte.

Höpfner (Berlin) erklärte zunächst, daß eine begriffliche Unterscheidung notwendig sei, daß er jedoch in der Frage, *was* zu unterscheiden sei, eine ganz andere Meinung vertrete als Zweiling. Er vertritt die Auffassung, daß die wesentliche Unterscheidung die zwischen Materie und Bewußtsein ist, die durch die Grundfrage der Philosophie gegeben werde, sekundär sei die Unterscheidung der Materie von ihren Eigenschaften. Er bemängelt die starke Betonung der Relativität der Grundfrage im Referat von Zweiling. Höpfner gibt selbst zu, daß die Identifizierung von Materie und Bewegung in seinem Artikel²⁶ gar nicht logisch aus dem Ganzen folgt, meint jedoch, daß diese Frage sekundärer Natur sei. Er schränkt allerdings seine Bemerkung sofort wieder ein, wenn er behauptet: „Existenz ist für uns ‚sich selbst bewegen‘.“ Insofern die Materie definiert sei als objektive Realität, die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein *existiert*, sei in dieser Definition die Bewegung miteingeschlossen. Er lehnt jeglichen Versuch zur Schaffung irgendeines zweiten Materiebegriffs ab und weist noch darauf hin, daß bei den Klassikern des Marxismus-Leninismus – seiner Meinung nach – eine klare Unterscheidung getroffen wird zwischen dem Denken als Prozeß und den Ideen als den Produkten des Denkens.

In den Schlußbemerkungen ging Zweiling davon aus, daß in der Diskussion doch recht entgegengesetzte Standpunkte in sehr vielen einzelnen Fragen vertreten wurden. Er polemisiert nochmals entschieden gegen jeden Versuch, zwei Begriffe der Materie zu verwenden, insbesondere gegen die in der Diskussion aufgestellte Behauptung, daß Engels und Lenin verschiedentlich den Begriff der Materie gebrauchen zur Charakterisierung der Struktur der Materie. Zur Auffassung Schellers über die Bewegung der Materie meint er, daß eine Verwischung des Unterschieds zwischen Begriff und Wirklichkeit vorliegt, wenn die Sinnfälligkeit der abstrakten philosophischen Aussage: „Die Materie bewegt sich“, angezweifelt wird mit dem Hinweis darauf, daß sich in der Wirklichkeit immer nur konkrete Erscheinungsformen der Materie in konkreter Bewegung befinden. „Die Materie bewegt sich, die Bewegung ist sogar ihre *Daseinsweise*. Das ist ein abstraktes Bild, das zwei allgemeinste Abstraktionen, die auf nichts anderes mehr zurückzuführen sind, enthält, nämlich die Abstraktion der Materie und die Abstraktion der Bewegung.“ Und so ist es auch philosophisch richtig zu sagen: die Materie ist das, *was* sich bewegt, oder anders ausgedrückt: die Materie ist das Subjekt aller Veränderungen.

Zweiling wies auf die unterschiedliche Bedeutung des Begriffs „materiell“ hin. Einmal werde dieser Begriff verwendet als Synonym für Materie. Was ich als materiell bezeichne, das ist Materie. Zum anderen werde der Begriff „materiell“ gebraucht zur Kennzeichnung von Eigenschaften der Materie, nicht der Materie selbst. Die Behauptung, das Bewußtsein ist materiell, heißt also nicht, daß das Bewußtsein Materie sei, sondern daß es Eigenschaft der Materie sei. Zum Substanz-Begriff erklärt Zweiling, daß er sich nicht scheue, diesen Begriff zu gebrauchen und daß er damit durchaus im Sinne Lenins handle. Allerdings verteidige er damit keineswegs das, was Lenin bekämpft: den scholastischen und mechanistischen Substanzbegriff, der ein unveränderliches Wesen ausdrücken soll. Die Relativität der großen Grundfrage aller Philosophie wurde in den Vordergrund geschoben, weil der Fehler der bisherigen Diskussion in der Verabsolutierung der Grundfrage, in der Nichtbeachtung ihrer Relativität bestand, insbesondere bei Höpfner. Aber das heißt gar nicht, daß man die Bedeutung der Grundfrage der Philosophie unterschätzen muß.

Zum Abschluß der Konferenz führte Hermann Scheler aus, daß die Diskussion eigentlich noch mehr Fragen aufgeworfen als gelöst habe, daß es also notwendig ist, den begonnenen Meinungsstreit weiter fortzusetzen. Es ist das Verdienst dieser Konferenz, viel dazu beigetragen zu haben, daß die verschiedenen Standpunkte in der Diskussion über den marxistisch-leninistischen Materiebegriff präzisiert wurden.

Dieter Schulze (Berlin)

²⁵ Vgl. auch: Klaus Zweiling: Der Leninsche Materiebegriff . . . Berlin 1958. S. 21

²⁶ Vgl. DZfPh 3/VI/1958, S. 455

Diskussion über die sozialistische Persönlichkeit

Für den 19. Dezember 1958 hatte das Philosophische Institut der Friedrich-Schiller-Universität Jena zu einer Diskussion über „Einige Probleme der Entwicklung sozialistischer Persönlichkeiten“ eingeladen. Der Einladung waren vor allem junge Wissenschaftler gefolgt, die für einen lebhaften Meinungsstreit sorgten. Es war in erster Linie eine Aussprache über die *Entwicklung* sozialistischer Persönlichkeiten, weniger über Bestimmung und Abgrenzung des Bildes dieser Persönlichkeit. Aber gerade durch die praxisbezogene Diskussion in Verbindung mit den Methoden der Erziehung sozialistischer Persönlichkeiten war die Tagung ein voller Erfolg. Schade nur, daß sich keine Praktiker zu Wort meldeten. Sie hätten sicher den zahlreichen wertvollen Anregungen noch einige hinzufügen können.

Georg Mende eröffnete die Diskussion in der Aula der Arbeiter-und-Bauern-Fakultät und übergab das Wort dem Referenten Wolfgang Herger (Jena). Herger ging von der besonderen Situation in Deutschland aus, von der wachsenden Kriegsgefahr durch Atomrüstung und Faschisierung in Westdeutschland und der daraus für die Deutsche Demokratische Republik erwachsenden Verantwortung zur Erhaltung des Friedens. Das aber erhöht die Anforderungen, die an unsere Menschen gestellt werden müssen. Erhöhen sich doch mit dem Wachstum der ökonomischen und politischen Stärke des ersten Arbeiter-und-Bauern-Staates auf deutschem Boden auch die Chancen, den Frieden zu erhalten. Von diesen Aufgaben — der Vollendung des sozialistischen Aufbaus und die Erhaltung des Friedens — ist das Ziel unserer gesamten erzieherischen Tätigkeit bestimmt. Es geht also — so formulierte der Referent — nicht um die Erziehung von Menschen schlechthin, sondern um die Entwicklung *sozialistischen Bewußtseins*, um die Erziehung *sozialistischer Persönlichkeiten*.

Wolfgang Herger unterstrich die Bedeutung der marxistischen Philosophie und Weltanschauung für die Persönlichkeitsbildung. An die angehenden Philosophen richtete er die Forderung, sich vielmehr als bisher mit den *praktischen* Problemen des sozialistischen Aufbaus zu beschäftigen. Er nannte den V. Parteitag der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands ein Beispiel marxistischer Verbindung von Theorie und Praxis sowie von Philosophie und Politik. Im Sinne dieser Aufgabenstellung hatte sich das Jenaer Institut für Philosophie ein Forschungsprogramm gestellt, das unter dem Titel läuft: „Die Entwicklung von Jungarbeitern zu sozialistischen Persönlichkeiten, Untersuchungen in einem sozialistischen Großbetrieb“. Ziel war, zu forschen und gleichzeitig zu verändern, dabei neue Möglichkeiten und Methoden des Veränderns zu suchen. Erfreulich, daß die Institutsmitarbeiter bei der Zielsetzung ihres Programmes eine zweite, nicht minder wichtige Aufgabe mit der ersten verbanden und ebenfalls im Programm festlegten: Die Entwicklung und Erziehung der Beteiligten am Forschungsprogramm selbst — also der Institutsmitarbeiter — zu sozialistischen Persönlichkeiten. Als vorläufige Ergebnisse aus der ersten Teilaufgabe konnte der Referent eine Fülle von Material vorlegen, das während der Tätigkeit im Forschungsbetrieb gewonnen worden war. Für die Fortschritte bei der Verwirklichung der zweiten Teilaufgabe mag die Konferenz selbst stehen, die im wesentlichen von den jungen Mitarbeitern des Institutes für Philosophie der Universität Jena vorbereitet und getragen wurde.

Zur Klärung der Frage: „Was ist eine sozialistische Persönlichkeit?“ ging der Referent von den ständig sich verändernden Bedingungen aus, die von Zeit zu Zeit sowohl neue Maßnahmen als auch eine Neufassung der Begriffsinhalte notwendig machen. Er demonstrierte dies an Beispielen, wie der Erfüllung sozialistischer Moralgebote und des Prinzips der materiellen Interessiertheit: Während es einerseits Millionen Teilnehmer in der Verpflichtungsbewegung gibt und so hervorragende Persönlichkeiten wie Hennecke, Frieda Hockauf, Seifert, Christoph, Wehner usw., deren Bewußtsein und Handlungsweise schon weitgehend mit den gesellschaftlichen Bedingungen und Erfordernissen übereinstimmen, gibt es andererseits im Bewußtsein vieler Menschen noch Reste überkommenen Denkens und Handelns, die durch die noch bestehenden Formen kleinbürgerlicher und kapitalistischer Produktionsweise und durch die Einflüsse der imperialistischen

Propaganda genährt werden. Daraus ergeben sich große Aufgaben für die Überwindung von Widersprüchen im Bewußtsein und die Untersuchung spezieller Fragen, wie des Verhältnisses von materieller Interessiertheit des Einzelnen einerseits und den gesellschaftlichen Erfordernissen andererseits. Der Übergang zu einer neuen Qualität des gesellschaftlichen Bewußtseins, so sagte der Referent, zeichnet sich ab; die massenhafte Erziehung allseitig gebildeter, bewußter Menschen zu *sozialistischen Persönlichkeiten* ist notwendig geworden.

Durch die Darstellung der Widersprüche, ihrer Entwicklung und der gegenwärtigen Situation war so im Referat auf den Satz hingeführt worden, daß der *Begriff der sozialistischen Persönlichkeit historisch zu fassen ist*. Allerdings wurde diese These bei der weiteren Darstellung im Referat selbst nicht mit Konsequenz durchgehalten, wodurch sich insbesondere über die Heranbildung sozialistischer Persönlichkeiten unter den Bedingungen des Kapitalismus ein lebhafter Meinungsstreit entwickelte. Anerkennung und Zustimmung fand dagegen die These, daß *erst durch die proletarische Revolution die gesellschaftlichen Bedingungen für eine allseitige Entwicklung aller Fähigkeiten und Talente der Menschen geschaffen werden; daß demnach die massenhafte Entstehung freier und schöpferischer Menschen erst und nur unter den Bedingungen des Sozialismus möglich ist*.

Bei der Erarbeitung des Begriffes der sozialistischen Persönlichkeit konnte sich das Institut auf reichhaltiges Material aus dem untersuchten Betrieb stützen. Hier analysierte die Rolle des Vorbildes und stellte fest, daß dessen tiefe Bedeutung für die Erziehung der Menschen oft noch unterschätzt wird. Die Namen der großen Arbeiterführer werden zwar oft genannt, sagte er, aber im Grunde sind sie, was die näheren Umstände ihres Lebens und ihres Kampfes betrifft, unbekannt. Welche positive Wirkung die nähere Bekanntschaft mit den Lebensumständen und dem Kampf der Helden der Arbeiterbewegung besonders auf Jugendliche hat, stellte er an einem Beispiel dar: Eine Studentin hatte den Teilnehmerinnen eines Mädchenzirkels des Forschungsbetriebes nach Hermilins Buch „Die erste Reihe“ den Widerstandskampf von Olga Benario, Lilo Herrmann und Katja Niederkirchner dargestellt. Anschließend wurde von den Jugendfreundinnen besonders über den Umstand gesprochen, daß die Widerstandskämpferinnen im Alter von 15–17 Jahren — so alt waren auch die Zirkelteilnehmerinnen — bereits politisch gekämpft hatten. Sie empfanden dies als einen indirekten Appell an ihre eigene gesellschaftliche Tätigkeit.

Von diesen vorgelebten Beispielen sozialistischer Lebensweise und den Erfahrungen der Arbeiterklasse ging die Bestimmung des Begriffes „sozialistische Persönlichkeit“ aus. So wie die Weltanschauung des Proletariats, der dialektische Materialismus, dem Kampf der Arbeiterklasse Bestimmung und Richtung gab, so waren in diesem Kampf die ersten Formen sozialistischer Moral entstanden. Dialektischer Materialismus und die umfassende Verwirklichung der von Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag formulierten Moralgebote sind — so wurde im Referat erklärt — wichtige Kriterien einer sozialistischen Persönlichkeit. Diese Überlegungen führten zusammenfassend zu folgender allgemeiner Charakterisierung einer sozialistischen Persönlichkeit: *„Die sozialistische Persönlichkeit ist die Verkörperung der Einheit von marxistisch-leninistischer Theorie und revolutionärer Praxis. Sie wird gekennzeichnet durch die untrennbare Einheit der wissenschaftlichen Weltanschauung des dialektischen Materialismus und der sozialistischen Moral und des gesellschaftlich-politischen Handelns für den Aufbau und die Festigung der sozialistischen Gesellschaft.“*

Trotz der Bemühung, in dieser Definition die bestimmenden Elemente einer sozialistischen Persönlichkeit zusammenzufassen, wurde diese Charakteristik von den Diskussionsrednern für noch unzureichend erklärt. Man vermüßte in ihr die Berücksichtigung der historischen Umstände, außerdem enthalte sie keinerlei emotionelle Elemente. Reinhold Miller (Berlin), der in der Diskussion auf diese Begriffsdefinition einging, bezweifelte, daß der Begriff der „sozialistischen Persönlichkeit“ einseitig unter Hinweis nur auf die rationalen Komponenten zu fassen sei. Zur sozialistischen Persönlichkeit gehörten auch: Initiative, Optimismus, gesunder Haß gegenüber dem Feind und Liebe zu den Menschen und zur eigenen Klasse. Die Definition, sagte er, gäbe in dieser allgemeinen Fassung zu wenig und enge den Persönlichkeitsbegriff ein.

Von der Begriffsbestimmung ausgehend wurde im Referat dargestellt, daß die in der sozialistischen Gesellschaft vorhandenen Möglichkeiten zur Persönlichkeitsbildung ihrer Verwirklichung durch die Erziehung bedürfen. Hierbei haben kulturelle Erziehung und sozialistische Produktion erstrangige Bedeutung. Gestützt auf die Erfahrungen der Praxis und die Darlegungen Makarenkos wurde die besondere Rolle des *Kollektivs* in diesem Erziehungsprozeß hervorgehoben. Unter Hinweis auf Marx — der schon die besondere Bedeutung und erstrangige Rolle der materiellen Produktion für die Bewußtseinsbildung der Arbeiter herausstellte — und auf Grund der Forschungsergebnisse des Jenaer Instituts für Philosophie — konnten im Referat die vielfältigen erzieherischen und bewußtseinsbildenden Faktoren der materiellen Produktion sichtbar gemacht und

analysiert werden. Am sozialistischen Produktionsprozeß läßt sich das Verhältnis von eigener Leistung und gesellschaftlichem Nutzen exemplifizieren und im Produktionsprozeß wird durch die Zusammenarbeit und das Aufeinander-Angewiesen-Sein das Kollektiv geformt. Der sozialistische Produktionsprozeß ist die vorzüglichste Schule zur Herstellung der Einheit von individuellem Handeln und gesellschaftlichen Erfordernissen. Der Referent zitierte einen Angehörigen des VEB Carl Zeiß-Jena, der seit dreißig Jahren in diesem Betrieb Arbeiter ist und nach 1945 dort Meister wurde: „Jeder hatte früher seine kleinen Tricks bei der Arbeit, die er sorgfältig hütete, und die ihm unter Umständen bei Entlassungen den Arbeitsplatz sicherten. Jetzt setzt sich immer mehr die Losung der Partei durch: „Ihr müßt Euch gegenseitig helfen, der Stärkere springt dem Schwächeren bei. Je mehr wir schaffen, um so besser für uns alle.“ Diese Worte weisen schon darauf hin, daß die sozialistischen Produktionsverhältnisse zwar die Basis für die Entstehung neuer Bewußtseinsinhalte und Handlungsweisen sind, das diese aber nicht spontan entstehen. Sie bedürfen der ständigen Einwirkung von außen, der Erziehung. Der Referent wies auf die dialektische Wechselbeziehung hin: Die sozialistische Gesellschaft wird durch die Kraft und das Schöpferium der Werktätigen geschaffen, die die materiellen Grundlagen dieser Gesellschaft produzieren, ohne sich dessen von sich aus bewußt zu werden. Das aktive Arbeiten und Handeln für die neue Gesellschaft verwandelt die Menschen selbst, aber nur durch die ständige Einwirkung und Erziehungsarbeit des bewußtesten Teiles der Arbeiterklasse und der übrigen Werktätigen: der Partei der Arbeiterklasse. Aus der führenden Rolle der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands beim Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik ergibt sich ihre entscheidende Verantwortung für die sozialistische Erziehungsarbeit. Der Referent wies auf die Bedeutung und Notwendigkeit der parteilichen und offenen Aussprachen hin und konnte zur Verdeutlichung dieser Aufgabe Beispiele vorlegen: Ein Arbeiter hatte eine unrealen (zu schwere) Norm, Meister und Hüttenmeister waren nicht bereit, mit ihm über eine Verbesserung der Norm zu diskutieren. Er ging daraufhin zur Parteileitung, von der er auch Hilfe erhielt. Dadurch gewann er Vertrauen zur Partei. Dieses und andere Beispiele wurden vom Referenten als Beweis dafür genannt, daß es immer wieder notwendig ist, die Zusammenhänge im Produktionsprozeß zu erklären, die Bedeutung der Planerfüllung zu zeigen, Ursachen bei Mängeln bloßzulegen und gemeinsame Wege zur Überwindung von Schwierigkeiten zu suchen. Im Referat wurde in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der praktischen Tätigkeit der Funktionäre hingewiesen und der erzieherische Aspekt dieser Aufgabe nach zwei Seiten hin hervorgehoben: Einerseits eröffnet diese Tätigkeit den Funktionären die Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln, andererseits ergibt sich für sie die Verpflichtung, als Vorbilder zu arbeiten und zu wirken.

Bei der Darstellung der Formen und Methoden sozialistischer Erziehung im zweiten Teil des Referats stand das bewußte Verhältnis zur Arbeit im Mittelpunkt. Die von der kapitalistischen Ausbeutung befreite Arbeit ist nicht nur Quelle des materiellen und kulturellen Reichtums der sozialistischen Gesellschaft, die sozialistische Arbeitsmoral ist auch das Hauptkettenglied für die moralischen Beziehungen der sozialistischen Menschen. Die sozialistische Arbeitsmoral bringt einen neuen Begriff des Heldentums hervor: das Heldentum der Arbeit. Der Wettbewerb ist vorzüglich geeignet, Werktätigen klarzumachen, wofür sie arbeiten, ihnen das Wissen zu vermitteln, daß sie für ihre eigene Gesellschaftsordnung arbeiten. Die restlose Beseitigung der alten Vorstellungswelt des Egoismus ist eine der wichtigsten, in ihren Konsequenzen weitestreichenden Aufgaben der sozialistischen Erziehung. Immer mehr, so wurde im Referat ausgeführt, wächst das Bewußtsein, das in einem der zehn Moralgebote ausgedrückt ist: „Du sollst gute Taten für den Sozialismus vollbringen, denn der Sozialismus führt zu einem besseren Leben für alle Werktätigen.“ Der Referent zeigte an Hand einer Reihe von Beispielen, wie die Institutsangehörigen durch Anknüpfung an persönliche Interessen und Bedürfnisse, durch Schildern der Auswirkungen der Arbeit usw. zur Überwindung des Standpunktes beitrugen, daß Arbeit lediglich Mittel zum Gelderwerb sei. Ausgehend von den Erfahrungen, die das Institut gesammelt hat, halten die an der Forschungsarbeit Beteiligten die Kollektiverziehung in Brigaden, Gruppen, Zirkeln usw. und das individuelle politische Gespräch für wichtige Formen der sozialistischen Erziehungsarbeit. Wolfgang Hergert schilderte am Schluß seiner Ausführungen, wie die Studenten entsprechend diesen Erfahrungen im Forschungsbetrieb nach Möglichkeit gemäß dem Produktionsprinzip in Brigaden und Zirkeln eingesetzt wurden und werden.

Reinhold Miller machte in seinem Diskussionsbeitrag darauf aufmerksam, daß zwar Arbeit und Arbeitsmoral wichtige Kriterien für eine sozialistische Persönlichkeit seien, dies aber dürfe nicht so verstanden werden, daß schon das Arbeitsergebnis allein den Menschen als sozialistische Persönlichkeit ausweise. Es komme doch wesentlich auch auf die Motive an, die diese Leistungen hervorbringen. Er unterstrich damit im Grunde die Forderung, daß der Standpunkt der nur-materiellen Interessiertheit überwunden werden muß. Auf die Notwendigkeit einer historischen

Betrachtungsweise eingehend, bestritt er die im Referat enthaltene Feststellung, daß sich auch unter den Bedingungen des Kapitalismus — wenn auch nur durch Beteiligung am Klassenkampf gegen die Bourgeoisie — die Herausbildung freier schöpferischer Persönlichkeiten möglich sei. Unter den Bedingungen des Kapitalismus, sagte er, sei selbst der konsequente Klassenkämpfer gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen. Die vollständige Entwicklung und Aneignung der sozialistischen Weltanschauung sei nicht möglich und damit fehle ein wichtiges Kriterium der sozialistischen Persönlichkeit. Es komme darauf an, Opfer und Enthusiasmus der Kämpfer gegen den Faschismus zu würdigen, gleichzeitig aber ihre historisch bedingten Grenzen als sozialistische Persönlichkeiten zu zeigen.

Heinz Kalabis (Berlin) kritisierte an diesen Ausführungen, daß sie die Forderung nach historischer Betrachtungsweise — die Miller selbst unterstrichen hatte — verletzen. Schöpferische Betätigung im Kapitalismus, sagte er, sei eben der Klassenkampf, dieser aber sei nur möglich auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus. Seine Ausführungen fanden im Wesentlichen die Zustimmung der Diskussionssteilnehmer.

Helmnt Metzler (Jena) sprach über Wege und Methoden zur Erziehung der Werktätigen am Arbeitsplatz und forderte, die politischen Grundfragen in Verbindung mit der Arbeit und im Zuge der Wettbewerbsvorbereitung zu diskutieren. Dies sei eine wichtige Methode sagte er, um Zusammenhänge klarzumachen und die Beziehung zum gesamten politischen Geschehen herzustellen. Seine optimistische Eingangsthese, daß über die Notwendigkeit von Wettbewerben kaum noch gesprochen zu werden brauche, bestritt Heinz Kalabis entschieden. Er wies darauf hin, daß Arbeit und Wettbewerb überhaupt noch, wie es auch in den vorausgegangenen Darlegungen der Fall war, zu ausschließlich als Faktoren zur Verdeutlichung der ökonomischen Zusammenhänge gesehen werden. Die gesellschaftlichen Interessen seien breiter und vielgestaltiger, und gerade der Wettbewerb fördere so wertvolle Momente wie kollektive Hilfe und Zusammenarbeit, gegenseitiges Verständnis und Achtung vor dem anderen sowie wachsenden Einblick in die sozialistischen Produktionsverhältnisse. Außerdem schaffe der Wettbewerb auch die materiellen Bedingungen für die weitere Entwicklung der Persönlichkeiten durch die Hebung der allgemeinen Bildung und des kulturellen Niveaus. Er regte an, künftig auch Begriffe wie „persönliches Interesse“, „materielles Interesse“, „gesellschaftliches Interesse“ und ähnliche zu klären, da ihre Klärung Voraussetzung für eine weitere fruchtbare Diskussion sei.

Den Begriff der Praxis breiter aufgefaßt und konkreter bestimmt wollte auch der Diskussionsredner Jung (Leipzig) haben. Er stellte die Frage: „Was ist eigentlich Praxis?“ Er meinte, daß man sich nicht mehr damit zufrieden geben könne, daß jemand formell seine Pflicht erfülle. Gerade die Losung „Plane mit, arbeite mit, regiere mit!“ weise deutlich auf die hohe politische Verantwortung hin, die heute schon von den Werktätigen beim Aufbau des Sozialismus getragen werde. Da genüge es eben nicht mehr, daß zum Beispiel Studenten fachlich und körperlich zufriedenstellend arbeiten, aber noch ihre alten Lebensgewohnheiten in die sozialistische Wirtschaft „hinzubereutren“ versuchen. Er demonstrierte dies an einem Beispiel: Studenten arbeiteten in einer LPG, versagten aber in einer Diskussion über das LPG-Recht. Sie begriffen nicht, daß sie mit und während ihrer Arbeit zugleich die Politik der Arbeiterklasse durchsetzen müssen.

Diskussionsredner Meinel (Jena) kritisierte, daß im Referat und in der Diskussion so wenig vom Wert und der Rolle des Kollektivs die Rede gewesen sei. Er zitierte Makarenko und sagte, mit einer falschen Einstellung zum Kollektiv sei die Aufgabe der Persönlichkeitsbildung nicht zu lösen. Seine Polemik galt vor allem den Ausführungen eines Studenten, der über die Erfahrungen von individuellen Aussprachen mit Jungarbeitern berichtet hatte. Im Grunde rannte Meinel offene Türen ein, da über das Kollektiv — wenn auch nicht immer unter diesem Terminus — viel gesprochen wurde und von der individuellen Aussprache als einer Methode der Persönlichkeits-erziehung die Rede war.

Hatte Heinz Kalabis durch seinen Hinweis auf die Bedeutung des kulturellen Niveaus und der allgemeinen Bildung für die Persönlichkeitsentwicklung auf die erzieherischen Faktoren außerhalb des Produktionsprozesses aufmerksam gemacht, so demonstrierte Friedrich Möbius (Jena) am konkreten Fall die Möglichkeiten der bildenden Kunst für die Persönlichkeitserziehung. Er zeigte, daß die Anerkennung der Fähigkeit, Kunstwerke richtig zu sehen, und die eigene künstlerische Betätigung wesentlich zur Persönlichkeitsbildung beitragen.

Andere Redner, wie etwa Slonina (Berlin) unterstützten die Meinung, daß man trotz der hervorragenden Bedeutung der sozialistischen Arbeit für die Persönlichkeitsbildung die Erziehungsfaktoren nicht auf den ökonomischen Prozeß einengen dürfe. Sie forderten eine stärkere Beteiligung am politischen Kampf als ein wesentliches Moment der Persönlichkeitsbildung, das sich in den langen Jahren der Kämpfe der Arbeiterklasse bestens bewährt habe. Gerade die Bewährung in bestimmten politischen Situationen mache die echten Qualitäten einer Persönlichkeit sichtbar und

Diskussion über die sozialistische Persönlichkeit

sei — in Verbindung mit der Arbeit — besonders geeignet, sozialistische Persönlichkeiten zu erziehen. Darauf sei im Referat nicht mit genügendem Nachdruck hingewiesen worden.

Die Konferenz war ein Erfolg vor allem wegen der vielseitigen praktischen Anregungen, die sie gab. Sie war ein überzeugender Ausdruck dessen, daß sich unsere Universitäten und Hochschulen immer fester mit dem Leben verbinden und daß das Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena, mit seiner Arbeit auf dem richtigen Wege ist. Manche Probleme — wie die Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Theorien der Persönlichkeitsbildung — fielen infolge der Kürze der Zeit unter den Tisch. Auch bedarf die Begriffsbestimmung der sozialistischen Persönlichkeit einer weiteren Klärung. Wenn die verschiedenen Anregungen aufgegriffen werden, dann hat die Diskussion volllauf ihren Zweck erfüllt.

Werner Müller-Claud (Berlin)

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Jacob Segal: DIE DIALEKTISCHE METHODE IN DER BIOLOGIE. Dietz Verlag, Berlin 1958. 272 Seiten.

Das Ziel, das sich Prof. Dr. Segal, der Direktor des Instituts für Allgemeine Biologie an der Humboldt-Universität, mit dem vorliegenden Buch stellt, ist sicher von großer Bedeutung, sowohl für die Philosophie als auch für die Naturwissenschaft. „Aufgabe dieses Buches soll es sein“, schreibt er, „die allgemeingültigen Formulierungen der dialektischen Grundprinzipien in die spezielle Sprache meines Wissenschaftszweiges, der Biologie, zu übersetzen“ (S. 8). Dieses Vorhaben soll dazu dienen, die Lücke, die zwischen den allgemeinen „philosophischen Formulierungen“, den allgemeinsten Gesetzen der Entwicklung von Natur und Gesellschaft, auf der einen Seite und den Problemen des vom Naturwissenschaftler zu behandelnden Spezialgebietes auf der anderen Seite besteht, auf einem Gebiet, eben dem biologischen, zu schließen oder doch zu verringern. Allerdings weist der Verfasser schon in der Einleitung darauf hin, daß sich das Buch durchaus nicht nur auf biologische Fragestellungen bezieht, sondern „... daß es sich nicht vermeiden ließ, den Rahmen der Biologie zu überschreiten und Begriffe sowie Probleme aus den Nachbarwissenschaften sowie der Philosophie in die Diskussion einzubeziehen“ (S. 12).

Bereits der erste Überblick über das Buch zeigt, daß diese „Übergriffe“ in andere Bereiche tatsächlich sehr häufig vorkommen und daß die Behandlung philosophischer, physikalischer und anderer Probleme zum Teil sogar den Umfang der Diskussion biologischer Fragen überschreitet. Der Verfasser hat ein — auch äußerlich sichtbares — Einteilungsprinzip gewählt, das für die Lektüre des Buches durch Nichtbiologen sehr vorteilhaft ist: Er hebt die Diskussion spezieller biologischer Fachprobleme durch Kursivdruck hervor. Die gewisse biologische Kenntnisse voraussetzenden Stellen sind so in den Gang der Erörterung eingebaut, daß sie überschlagen werden können, ohne daß das Verständnis des Zusammenhangs verlorengeht. Dieses Einteilungsprinzip wird konsequent durchgeführt; die einzige Ausnahme findet sich auf S. 31; das dort erörterte Problem des isokinetischen Verhal-

tens der drei Farbrezeptoren des Auges ist wohl nicht ohne weiteres verständlich. Allerdings sind die durch Kursivdruck hervorgehobenen Stellen von recht unterschiedlichem Schwierigkeitsgrad. Während etwa zum Verständnis der Behandlung der Protein-Molekül-Struktur (S. 59–62) verhältnismäßig umfassende biologische und physikalisch-chemische Kenntnisse erforderlich sind, sollte doch jeder an philosophischen Fragen der Naturwissenschaft Interessierte z. B. der Auseinandersetzung mit der Auffassung Lyssenkos über die durch Heterosis-Kreuzung erzeugte Vitalität von Lebewesen (S. 185–191) folgen können.

Der Verfasser macht, wie schon bemerkt, den Versuch, die dialektische Methode auf die Biologie und darüber hinaus auf andere Naturwissenschaften anzuwenden. Er hat also in erster Linie die Absicht, methodologische Hinweise zu geben und vor allem die nichtmarxistischen Wissenschaftler, die seinen Ausführungen nach meist „intuitiv dialektisch“ arbeiten, zum Verständnis der Notwendigkeit zu führen, die dialektische Methode bewußt anzuwenden. Doch beschränkt sich die vorliegende Arbeit durchaus nicht auf diese Aufgabe. In ihr wird vielmehr auch, wie noch gezeigt werden soll, durchgängig eine weltanschauliche Auseinandersetzung geführt, wird die Unvereinbarkeit jeder idealistischen Position mit der Wissenschaft bewiesen.

Der gewählten Aufgabenstellung entsprechend geht die Arbeit von einigen methodischen Problemen aus. In den ersten beiden Kapiteln wird versucht, eine Abgrenzung zwischen formallogischen und dialektischen Methodenelementen zu geben. Das dritte Kapitel „Über Merkmale der Materie“ behandelt einige allgemeine Eigenschaften, die allen materiellen Systemen zukommen, wie Bewegung und Wechselwirkung. Im vierten und fünften Kapitel werden Einzelprobleme der Wechselwirkung diskutiert, während im sechsten Kapitel dargestellt wird, welche Probleme sich bei Bewegungen ergeben, bei denen keine qualitativen Umschläge auftreten. Die bemerkenswertesten Ausführungen finden sich in den Kapiteln VII bis IX, in denen der Verfasser die Fragen, die bei Qualitätsumschlägen auftreten, untersucht. Die Kapitel X bis XIII schließlich enthalten Untersuchungen zu erkenntnistheoretischen Problemen, wobei das dreizehnte Kapitel

„Der Arbeitsprozeß in der Experimentalwissenschaft“ wieder zu der methodologischen Fragestellung des Anfangs zurückkehrt.

Bevor wir im einzelnen die Ansichten des Verfassers diskutieren, scheint es notwendig, einen Überblick über die wichtigsten philosophischen und biologischen Fragen zu geben, die im Buch erörtert werden. Als zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit betrachtet der Verfasser offensichtlich die Untersuchung des Mechanismus qualitativer Umschläge im Organischen. So schreibt er: „Der Schwerpunkt der modernen naturwissenschaftlichen Problematik verschiebt sich ... auf allen Gebieten nach der Analyse qualitativer Umschläge hin, und dieser veränderten Problematik muß die dialektische Methodik dadurch angepaßt werden, daß sie weit mehr als bisher dem Determinismus dieser Umschläge Aufmerksamkeit schenkt“ (S. 11). Daher finden sich überall Hinweise auf diese Problematik; nicht nur in den drei der Untersuchung des Umschlages speziell vorbehaltenen Kapiteln. Ein sehr interessantes Beispiel hierfür ist die Auseinandersetzung mit idealistischen Deutungen des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, die bereits im Kapitel IV beginnt. Bekanntlich wird dieser Satz vor allem von Vertretern religiöser Ansichten zu der Behauptung benutzt, daß das Weltall einem „Wärmetod“ zustrebe. Nun hat zwar schon Klaus¹ die wichtigsten wissenschaftlichen Argumente gegen die idealistischen Fehlinterpretationen zusammengestellt und verallgemeinert, doch erfordern seine Ausführungen recht ansehnliche mathematische und physikalische Vorkenntnisse. Segal ist es gelungen, diese ziemlich schwierige Frage aus materialistischer Sicht überzeugend und auch dem Nicht-Naturwissenschaftler einleuchtend unter Benutzung der dialektischen Methode darzustellen. Nach ausführlicher Diskussion der Bedingungen für das Anwachsen der Entropie in unserem Erfahrungsbereich schreibt er: „Man darf sich mit Recht fragen, wie die Prozesse ablaufen würden, wenn die Teilchenkollisionen seltener würden als die Quantenimpakte, die die einzelnen Teilchen erhalten. Derartige Verhältnisse liegen etwa im interstellaren Raum vor, in welchem man mit einem Teilchen pro Kubikzentimeter rechnen kann, während die Quantenimpakte infolge der ständigen von den Sternen und Planeten in den Weltenraum ausgesandten Licht- und Wärmestrahlen durchaus nicht selten sind ... Selbstverständlich wird es nicht ausbleiben, daß von Zeit zu Zeit auch Teilchen miteinander zusammenstoßen. Hierfür werden mit der größten Wahrscheinlichkeit die

besonders schnellen Teilchen in Frage kommen ... Schon daraus ... ist zu ersehen, daß die bei diesen Zusammenstößen frei werdenden Energiequanten relativ groß sein müssen“ (S. 118/119). Es ergibt sich aus den weiteren Ausführungen, daß die bei Zusammenstößen unter diesen Bedingungen freiwerdenden Energiequanten durchschnittlich größer sind als die ursprünglich absorbierten. Das führt zu der Schlußfolgerung, daß die Entropie in stark verdünnten Medien zwangsläufig abnimmt. Diese Untersuchung zum Entropieproblem wird von Segal verallgemeinert, indem er feststellt: „Soweit es sich bisher übersehen läßt, ist jeder qualitative Umschlag mit einer Abnahme der Entropie im betrachteten System verbunden“ (S. 134). Das Zustandekommen eines solchen Umschlages hängt im allgemeinen davon ab, daß in einem anderen System Entropie aufgebaut wird und daß genügend Zeit für die Ansammlung von Energiequanten im ersten System vorhanden ist. Mit anderen Worten: Es muß Quantität, sowohl der Energiemenge als auch der Zeit nach angehäuft werden, damit ein qualitativer Sprung vor sich gehen kann.

Im weiteren unterscheidet der Verfasser zwei Arten des qualitativen Umschlages, die er als ersten und zweiten Typ des qualitativen Umschlages bezeichnet. Die Definition der beiden Typen ist allerdings nicht eindeutig. Im Kapitel VII heißt es: „Ein qualitativer Umschlag ist an die Akkumulation einer ... Energiemenge gebunden. Sie wird entweder in Form eines einzigen Energiequants geliefert, das durch Akkumulation kleiner Quanten außerhalb des betrachteten Systems entstanden ist, oder ... durch Quantenakkumulation im betrachteten System selbst angesammelt. Im ersten Falle ist der qualitative Umschlag an keine Zeitkonstante innerhalb des betrachteten Systems gebunden. Dafür tritt eine Raumkomponente in Erscheinung, da der Ort der Quantenbildung und der Ort der Quantenwirkung räumlich voneinander getrennt sein können. Im zweiten Fall liegt keine räumliche Trennung zwischen dem Ort der Quantenakkumulation und der Umschlagsreaktion vor, diese wird aber nur dadurch ermöglicht, daß zwischen Aktion und Reaktion ein gewisses Intervall liegt, in dem die Akkumulation sich vollziehen kann“ (S. 127/128). In der Zusammenfassung des gleichen Kapitels werden die hier unterschiedenen Formen des Umschlages „erster Typ“ und „zweiter Typ“ genannt; denn es heißt dort: „Begünstigt wird der erste Typ des qualitativen Umschlages durch Energiezufuhr jeder Art ... Der zweite Typ des qualitativen Umschlages kommt dadurch zustande, daß zwischen dem Augenblick der Aufnahme eines kleinen Quants und dem Augenblick der möglichen

¹ Vgl. Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie. Berlin 1957. S. 168 und 173—178

Energieabgabe eine genügend lange Zeit verstreicht . . ." (S. 134/135). Demgegenüber wird im folgenden VIII. Kapitel festgestellt: „Die qualitativen Umschläge gehören im allgemeinen zwei Haupttypen an. Der eine Typ entspricht dem Umschlagsprozeß einer Elementarfunktion . . . Der zweite Typ des qualitativen Umschlags wird beobachtet, wenn ein Gesamtprozeß aus zahlreichen Elementarprozessen zusammengesetzt ist, von dem zwar jeder einzelne einen qualitativen Umschlag des ersten Typs aufweist, wobei jedoch eine enge Kopplung zwischen den Einzelprozessen vorliegt“ (S. 160). Die Einteilung der qualitativen Sprünge wird also unterschiedlich vorgenommen. Es wäre sicher zweckmäßiger, für die zuerst genannten eine andere Bezeichnung zu finden, da es sich hier ja nicht um Unterschiede im Funktionieren des Sprungs handelt, sondern nur über sein Zustandekommen etwas ausgesagt wird.

Betrachten wir die zweite Typen-Unterscheidung etwas näher, so finden wir, daß die Unterscheidung zwischen ihnen nur relativ ist, daß sie davon abhängt, von welcher Seite man den Beobachtungspunkt wählt. Der Autor macht den Unterschied zunächst an einem sehr einfachen Beispiel klar. Wenn man einen Gummifaden allmählich immer stärker belastet, bis er reißt, so stellt das Reißen gegenüber der vorherigen Dehnung zweifellos einen Umschlag im Verhalten dar. Dieser Reaktionstypus — langsame Veränderung und beim Erreichen eines bestimmten Punktes plötzliche sprunghafte Änderung — wird als erster Typ (Elementarreaktion) bezeichnet. Der zweite Fall wird dadurch dargestellt, daß ein System von miteinander verbundenen Gummifäden zunehmend stärker belastet wird. Hier haben wir ein etwas anderes Bild. Zunächst wird ein Gummifaden reißen, dann ein weiterer, und schließlich werden, selbst wenn die Belastung nicht mehr weiter erhöht wird, die noch verbleibenden Fäden reißen. Offensichtlich werden wir es in der Wirklichkeit fast immer mit Reaktionen der zweiten Art zu tun haben, und der Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß auch die „Elementarfunktion“ meist ein komplexes System von Prozessen ist. „Wenn zum Beispiel unter wachsender Spannung ein Gummifaden schließlich durchreißt, so ist das kein Elementarprozeß, sondern es reißt zunächst die Bindung zwischen zwei Molekeln, dann zwischen zwei anderen und so fort, so daß sich in einer sehr kurzen Zeitspanne eine Reaktion des zweiten Typs abspielt“ (S. 141). Ebenso können verschiedene Umschläge vom Typ II ein Gesamtverhalten eines übergeordneten Systems nach Typ I bedingen. Trotz der Relativität dieser Unterscheidung hat sie doch sicher einen methodologischen Wert nicht nur für den experimentell arbeitenden Natur-

wissenschaftler, dem hierdurch der komplexe Charakter des Begriffs „Qualitäts-Umschlag“ klar werden dürfte, sondern auch für den Philosophen, dem sie für die Ausarbeitung der Kategorie „Qualitätsumschlag“ zumindest eine nützliche Vorarbeit darstellt.

Jedoch begnügt sich der Verfasser mit dieser Einteilung nicht, sondern fügt noch zwei weitere Formen des Umschlages hinzu, wozu er allerdings bemerkt, daß es nicht ganz klar ist, ob man diese Prozesse als *Qualitätsumschläge* bezeichnen soll, oder ob sie eine besondere Form quantitativer Bewegung darstellen. „Da es mir nicht zweckmäßig erschien, eine dritte Kategorie intermediärer Prozesse zu schaffen, habe ich mich entschlossen, sie den qualitativen Prozessen beizugesellen; jedoch messe ich dieser Entscheidung keine prinzipielle Bedeutung zu, da sich für den gegenteiligen Standpunkt ebenfalls ernstzunehmende Argumente anführen lassen. Wichtig ist zunächst, Klarheit über die Erscheinungen selbst zu erlangen“ (S. 143). Er benutzt zur Kennzeichnung dieser Erscheinungen die Begriffe „funktioneller Umschlag“ und „präriterierender Umschlag“. Der funktionelle Umschlag wird mit dem folgenden Beispiel eingeführt: „Auf die eine Schale einer Waage stelle ich einen schweren Porzellantopf, auf die andere ein leichtes dünnwandiges Becherglas. Die erste Schale sinkt bis zum Anschlag hinab. Nun lasse ich in den Porzellantopf einen dünnen Strahl Wasser und in das Becherglas einen etwas stärkeren Strahl laufen. Eine Zeitlang erfolgt im Zustand der Waage keine Veränderung. Dann aber sinkt plötzlich die Schale mit dem Glas hinab, und die andere steigt in die Höhe, wonach die Waage in dem neuen Zustand wieder unbeweglich stehenbleibt“ (S. 143). Der Autor gibt nun zu bedenken, daß sich dieser Vorgang von den vorher behandelten dadurch unterscheidet, daß es hier keine Quantenakkumulation und keine Energiequelle gibt. Nur das Verhältnis der beiden quantitativen Funktionen zueinander bewirkt den Umschlag. Hierbei hebt er jedoch hervor, daß der funktionelle Umschlag durchaus einen qualitativen Umschlag der vorher diskutierten Art auszulösen vermag. So können zwei dieser „wetteifernden“ quantitativen Bewegungen etwa bei der Nervenerregung auftreten. Kontinuierliche Energiezufuhr auf der einen Seite baut einen Erregungszustand auf und kontinuierlich ablaufende Stoffwechselprozesse auf der anderen Seite wirken der Erregung entgegen. Wenn der erste Prozeß nur ein wenig schneller verläuft als der zweite, kommt es irgendwann zum Erregungs- und Fortleitungsprozeß, der sich vom ursprünglichen Auf- und Abbauprozess sicherlich qualitativ unterscheidet.

Der Verfasser ist zwar der Auffassung, es sei nicht das vordringlichste, über Nomenklaturfragen zu diskutieren — hier also über die Frage, wie weit die beschriebenen Erscheinungen den qualitativen Umschlägen zuzurechnen seien oder nicht — doch scheint es immerhin angebracht, darauf hinzuweisen, daß die von Segal vorgenommene Beschränkung der qualitativen Umschlagsprozesse auf solche, bei denen eine Entropieabnahme erfolgt, nicht völlig das Wesen der in der marxistischen Dialektik formulierten Kategorie „Qualitätsumschlag“ trifft. Schon die Anwendung dieser Kategorie auf gesellschaftliche Prozesse zeigt, daß diese Einschränkung nicht allgemeingültig sein kann. Damit soll jedoch nichts gegen die Feststellung gesagt werden, daß überall dort, wo Entropieabnahme vorkommt, auch ein Qualitätsumschlag zu verzeichnen ist. So ist es nach unserer Auffassung durchaus gerechtfertigt, den als „funktionellen Umschlag“ bezeichneten Reaktions-typus den Qualitätssprüngen zuzurechnen.

Ähnliches gilt auch für den präterienten Umschlag. Als einführendes Beispiel hierzu gibt Segal den Zusammenprall zweier gleichsinnig geladener Teilchen in einem stark verdünnten Gas: „Der Einfachheit halber nehmen wir an, ein Teilchen sei unbeweglich, das andere bewege sich auf das erste hin. Ist die Entfernung zwischen den beiden Teilchen groß, so ist die Trajektorie zunächst linear, bei stärkerer Annäherung jedoch fangen die abstoßenden Kräfte der elektrischen Felder an, eine Wirkung auszuüben, so daß die Bahn sich mehr und mehr krümmt. Schließlich wird die Krümmung so stark, daß das Teilchen in einem mehr oder weniger spitzen Winkel zu seiner ursprünglichen Richtung fortstrebt, wobei die Trajektorie zunächst noch stark gekrümmt ist und sich dann dem gradlinigen Verlauf immer mehr nähert, je weiter die Teilchen sich voneinander entfernen und je schwächer die Wechselwirkung zwischen ihren Feldern wirkt“ (S. 152). Insgesamt ergibt sich eine hyperbelähnliche Kurve.

Segal weist darauf hin, daß man bei der Beobachtung realer Vorgänge feststellen muß, daß ein Teilchen nicht seit unendlich langer Zeit einer hyperbolischen Bahn folge, um mit einem anderen Teilchen zusammenzustößen, das noch gar nicht an der Stelle ist, zu der das erste Teilchen hinstrebt. Vielmehr treten durch die Einwirkung der Teilchen aufeinander neue Bewegungsgesetzmäßigkeiten auf; daher ist es zweckmäßig, solche Bewegungen von rein quantitativen Bewegungen zu unterscheiden; bei den letzteren kann man bekanntlich extrapolieren, was bei den vom Verfasser angegebenen Beispielen nicht möglich ist. Zusammenfassend stellt der Verfasser fest, daß präteriente Umschläge stets Phasen begrenzter Dauer dar-

stellen, die nicht spontan entstehen, sondern durch das Eingreifen eines neuen Faktors hervorgerufen werden. Im übrigen rechnet er die präterienten Umschläge den qualitativen Bewegungsformen der Materie zu und begründet dies damit, daß wir es mit einer transitorischen Periode zu tun haben, „die kürzer oder länger sein kann, in jedem Falle aber eine endliche Zeitspanne beansprucht und die sich vor allem dadurch auszeichnet, daß das System zwar im vorhergehenden Zustand wie im nachfolgenden mehr oder weniger stabilisiert werden kann, daß aber eine Stabilisierung im Zustand dieser Übergangsperiode nicht möglich ist“ (S. 157 bis 158).

In engem Zusammenhang mit den qualitativen Umschlägen behandelt Segal Fragen der Reversibilität und Irreversibilität. Er unterscheidet auch hier verschiedene Formen der reversibel und irreversibel verlaufenden Vorgänge. An Hand eines einfachen Modells — eines über einen Berg geschobenen Wagens — zeigt er, daß es nützlich ist, folgende Arten reversibler Prozesse zu unterscheiden: die spontan und direkt reversible Reaktion, die direkt, aber nicht spontan reversible Reaktion, die spontan, aber nicht direkt reversible Reaktion und die weder spontan noch direkt reversible Reaktion. Diese Unterscheidungen leuchten mit Hilfe der gebrachten Veranschaulichungen unmittelbar ein. Den reversiblen Prozessen wird als eine Einheit der irreversible Prozeß gegenübergestellt. Bemerkenswert ist bei der Behandlung dieser Fragen, daß es — wie Segal zeigt — streng genommen keine absolut reversiblen und keine absolut irreversiblen Vorgänge in der Wirklichkeit gibt. Es handelt sich hierbei vielmehr um aus methodischen Gründen vorgenommene Abstraktionen.

Vom philosophischen Interesse ist vor allem der Hinweis, daß die Irreversibilität, die zunächst als relativ angenommen wurde, einen immer absoluteren Charakter erhält, je öfter im Verlaufe eines Entwicklungsprozesses qualitative Umschläge vorkommen. Im Zusammenhang damit diskutiert Segal eine biologische Frage, die aber über den Rahmen der Biologie hinaus auch philosophische Bedeutung besitzt. Er geht auf die Diskussion zwischen Lyssenko und Turbin über den Mechanismus der Artbildung ein; Turbin griff bekanntlich Lyssenkos Behauptung vom Umschlag des Weizens in Roggen an, indem er feststellte, daß der Roggen die primitivere und der Weizen die höher entwickelte Form darstelle. Ein Umschlag von einer höheren zu einer niederen Form aber sei unmöglich, da jeder qualitative Umschlag eine Irreversibilität des Verhaltens bedinge. Hierzu schreibt Segal: „Turbin hat zweifellos recht, wenn er behauptet, eine Rückentwicklung widerspräche jeglicher biologischer Erfahrung ... niemals hat es sich

gezeigt, daß eine Form zunächst weiter entwickelt wurde und später zur Ausgangsform zurückkehrte. Zwar gibt es Fälle einer Rückanpassung; so wissen wir, daß die Nachkommen der Fische sich zum Teil zu Landtieren entwickelten und sich dann wieder dem Wasserleben anpaßten. Wenn die Wale aber in ihrer äußeren Form den Fischen ähneln, so stellt doch die Entwicklung des Landsäugetieres zum Wal keine Rückkehr vom Säugetier zum Fisch dar, sondern eben eine Weiterentwicklung vom Landsäugetier zum Wassersäugetier . . ." (S. 179). Trotzdem gibt der Verfasser Turbin nicht völlig recht; er weist auf die Arbeiten Hinshelwoods hin, die zeigen, daß Entwicklungssprünge in verschiedener Richtung erfolgen können, und daß sich die Richtung eines Sprunges auch umkehren lassen kann. (Hinshelwood brachte Bakterien in verschiedene wenig geeignete Nährboden und erzielte damit bei ihnen qualitative Stoffwechselprozeßänderungen. Unter geeigneten Bedingungen konnte er diesen Prozeß rückgängig machen.) Segal weist nun darauf hin, daß mehrere Umschläge hintereinander die Wahrscheinlichkeit der Rückkehr zum alten Zustand ausschließen und schreibt: „Die treibenden Kräfte in der Entwicklung der Lebewesen sind klimatische und biologische Veränderungen . . . Während lang dauernder Perioden entwickeln sich die Umweltsbedingungen immer in einer Richtung. Während des gleichen Zeitraums erleiden die diesen Veränderungen unterworfenen Lebewesen eine ganze Reihe von Entwicklungssprüngen, die sie den immer weiter abgeänderten Bedingungen immer von neuem anpassen. Wenn schließlich am Ende einer geologischen Epoche eine Rückentwicklung der klimatischen Bedingungen einsetzen sollte, dann hat der Organismus bereits eine derart große Zahl qualitativer Umschläge in einer Richtung hinter sich, daß eine völlige Rückkehr zur Ausgangsform unmöglich ist. Selbst wenn das Klima sich wieder dem ursprünglichen Zustand nähern sollte . . . wird der Organismus nicht die Ausgangsform reproduzieren, sondern neue, die gleiche Anpassungsfunktion erfüllende Organe und Fähigkeiten entwickeln“ (S. 173/174).

Neben den Fragen, die mit den Qualitätssprüngen zusammenhängen, nimmt ein weiterer Komplex einen großen Raum ein. Es handelt sich um die Kapitel X bis XIII, die den Aufgaben und Arbeitsmethoden der naturwissenschaftlichen Forschung gewidmet sind. Segal zeigt zunächst, daß sich in der Geschichte der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vier Hauptstufen unterscheiden lassen: 1. das Beobachten und Beschreiben von Naturerscheinungen; 2. das Aufstellen von Gesetzmäßigkeiten im Erkannten und Beschriebenen; 3. das Erklären der Erscheinungen; 4. das aktive und schöpferische

Eingreifen in den Gang der Naturereignisse. Hierbei weist er darauf hin, daß vor allem die dritte und die vierte Stufe der wissenschaftlichen Arbeit eine Anwendung dialektischer Prinzipien voraussetzen; denn das Zurückführen von Erscheinungen einer höheren Ordnung auf Prozesse niedriger Ordnung, also das, was man unter Erklärung versteht, erfordert die Analyse qualitativer Umschläge. Der Abschnitt, der sich mit diesen Fragen befaßt, gewinnt ein besonderes Interesse dadurch, daß hier vor allem gegen teleologische, aber auch gegen andere idealistische Vorstellungen die materialistischen Prinzipien der Wissenschaft verteidigt werden.

In ähnlicher Weise wird auch in den nächsten Kapiteln gezeigt, daß idealistische und agnostizistische Vorstellungen mit der wissenschaftlichen Arbeit unvereinbar sind. In dem Abschnitt über Experimente, Modelle und Analogievorstellungen befaßt sich der Autor auch mit einer Reihe von der Kybernetik aufgeworfener Fragen. Er wendet sich gegen eine kritiklose Übertragung der kybernetischen Modelle auf biologische Systeme: „Es handelt sich in allen Fällen um Analogiemodelle, von denen wir mit Sicherheit wissen, daß die in Erscheinung tretenden Kräfte völlig anderer Natur sind als diejenigen, deren Wirkung in lebenden Systemen wir zu erklären versuchen. Derartige Tendenzen tragen also nicht zur Lösung der vor uns stehenden Probleme bei, lenken wertvolle wissenschaftliche Kräfte von der Untersuchung tatsächlicher Lebenserscheinungen ab und bringen außerdem noch die materialistisch orientierte Wissenschaft in Mißkredit“ (S. 230). Wenn auch zugegeben werden muß, daß die vom Autor beschriebenen Gedankengänge einiger Kybernetiker sicherlich nichts zur Verbesserung der biologischen Forschung beitragen können, so muß doch gefragt werden, ob er in seiner Ablehnung der Kybernetik für die biologische Forschung nicht zu weit geht. So scheint doch Omeljakow mit Hilfe von Seiten der Kybernetik beeinflusster Überlegungen zu einigen interessanten Ergebnissen über das Problem des Reflexes gekommen zu sein, die allerdings noch einer weiteren Bearbeitung bedürfen.²

Im letzten Kapitel geht Segal auf zwei Probleme ein. Zunächst behandelt er die Frage, wie die Widersprüche gelöst werden können, die im Verlauf der Arbeit des Naturwissenschaftlers auftreten, und die ihn oft in Gegensatz zu den bestehenden Auffassungen bringen. Zusammenfassend schreibt er hierzu: „Vielfach handelt es sich um unkorrekte Aussagen, bei denen Tatsachen mit Interpretationen von Tatsachen in unzulässiger Weise verquickt wer-

* Vgl. Sowjetwissenschaft-Naturwissenschaftl. Reihe. Heft 8/1958

den. Sofern es echte Widersprüche zwischen einwandfrei festgestellten Tatsachen sind, handelt es sich darum, daß die Phänomene in quasistatischer Weise eingengt wurden, so daß ihre quantitativ oder qualitativ verlaufende Eigendynamik nicht Berücksichtigung fand“ (S. 261). Eine umfassendere Untersuchung unter bewußter Anwendung der Dialektik führt schließlich dazu, diese Widersprüche, die ja nicht in der Natur des Gegenstandes liegen, sondern in unserer unvollkommenen Erkenntnis, zu überwinden. In einem anderen Kapitel gibt der Verfasser selbst ein Beispiel dafür, wie die Überwindung eines solchen Widerspruchs durch eine umfassendere Betrachtung aussehen könnte. Er geht hier auf die Heisenbergsche Unschärferelation ein und vertritt die Auffassung, daß die Unmöglichkeit, Impuls und Ort eines Elementarteilchens mit steigender Genauigkeit zu bestimmen, an der Unfähigkeit des Physikers liege, mit den ihm heute zur Verfügung stehenden Methoden die Bestimmung korrekt durchzuführen. Außerdem aber ist die Frage zu stellen, ob diese Unmöglichkeit nicht auch durch die Besonderheiten unserer mathematischen Ausdrucksweise verursacht wird. Wie dies zu verstehen ist, erläutert er in leicht einsichtiger Weise an zwei Erdkarten, die einmal in der Mercatorprojektion und einmal in flächentreuer Projektion gezeichnet sind. Hierzu bemerkt er: „Die Flächen einer Kugeloberfläche sind nicht auf eine Ebene abwickelbar, und jeder Versuch, sie in weniger als drei Dimensionen darzustellen, kann nur zu ungenauen Wiedergaben führen. Die Unschärferelation, die wir zwischen den Winkeln und den Flächen bei ebener Projektion beobachten, drückt zwar die tatsächliche Unmöglichkeit aus, diese Verhältnisse mit zwei Dimensionen korrekt zu erfassen, bedeutet deshalb aber noch nicht, daß auf der Kugelfläche Winkel und Flächen nicht in eindeutiger Weise festlägen“ (S. 54/55). Er zieht daraus die Schlußfolgerung, daß die Elementarteilchen durchaus ein deterministisches Verhalten zeigen können, und daß lediglich unsere Darstellungsmethoden noch nicht weit genug entwickelt sind, um ihr Verhalten adäquat zu erfassen.

Zum zweiten behandelt Segal im letzten Kapitel die Frage, was man unter einer Theorie und unter einer Hypothese zu verstehen hat. Er wendet sich zunächst gegen eine Unterscheidung von Theorie und Hypothese und ist der Ansicht, daß es auf naturwissenschaftlichem Gebiet keine strengen Beweise gibt. Daher haften jeder Theorie stets etwas Hypothetisches an. Uns scheint allerdings, daß die Beweisführung für diese Behauptungen nicht sehr überzeugend ist. Sie übersieht, daß gerade auf den Gebieten, von denen hier die Rede ist,

vor allem bei dem Verhältnis von Newtonmechanik und relativistischer Mechanik die Ersetzung einer Theorie durch eine neue nicht mehr dadurch erfolgt, daß die alte Theorie „widerlegt“ wird; sie geht vielmehr als Spezialfall in die neue Theorie ein und behält in gewissen Grenzen ihre Gültigkeit. Auf dem Gebiet der Biologie wird das möglicherweise noch eine ganze Zeitlang anders sein. Das liegt einfach daran, daß hier unsere Kenntnisse noch weit lückenhafter sind als auf physikalisch-chemischem Gebiet. Wenn der Verfasser hier also den hypothetischen Charakter aller bisher bestehenden Theorien hervorhebt, so ist er sicherlich im Recht; die Verallgemeinerung aber scheint uns unzulässig.

Das gesamte vorliegende Buch wird vom Verfasser als eine nützliche Hypothese bezeichnet, die dazu dienen soll, eine Diskussion der aufgeworfenen Fragen anzuregen. Es scheint, daß es dem Autor gelungen ist, tatsächlich eine Fülle von wichtigen, bisher nicht bearbeiteten Fragen aufzuwerfen. Bevor wir zur Diskussion einiger philosophischer Fragen übergehen, ist es wohl angebracht, kurz darauf einzugehen, mit welchen biologischen Problemen sich der Verfasser auseinandersetzt, und wie er versucht, die hierbei auftretenden Fragen zu verallgemeinern. Die meisten der biologischen Beispiele sind dem Bereich der Physiologie entnommen. So macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß es notwendig ist, den Erregungszustand der einzelnen Empfindungszellen nicht als unabhängig vom Erregungszustand der Nachbarzellen zu betrachten, ein Prinzip, das von der klassischen Sinnesphysiologie durchaus nicht immer beachtet wurde (vgl. S. 19/22). Auch in den anderen Beispielen aus dem Gebiet der Sinnesphysiologie kann der Autor auf Ergebnisse seiner eigenen Arbeiten verweisen, die mit Hilfe der bewußten Anwendung dialektischer Prinzipien zu neuen Ergebnissen führten. Etwas ähnliches gilt für seine Theorie der Struktur des Proteinmoleküls (vgl. S. 59/63). Einige der biologischen Beispiele befassen sich auch mit Fragen der Genetik; auf diesem Gebiet ist von besonderer Bedeutung, daß er auf eine Reihe neuerer Arbeiten eingeht, die genetische Vorgänge mit Hilfe der Analyse biochemischer Vorgänge erklären. Segal zeigt hier, daß die Ergebnisse dieser Autoren sehr gut mit den Vorstellungen der Mischurin-Biologie übereinstimmen. Schließlich werden an einigen Stellen die bedingten Reflexe erwähnt, und es wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die Erscheinung des bedingten Reflexes nicht mit der Methode der bedingten Reflexe selbst erklärt werden kann, weil damit nicht auf niedrigere Formen der Nerventätigkeit zurück-

gegriffen wird (vgl. S. 66). An anderer Stelle kritisiert er den Versuch, die Denkfunktionen des menschlichen Gehirns als bedingte Reflexe des ersten und zweiten Signalsystems zu interpretieren. Er sagt hier: „...bedingte Reflexe entsprechen (dies besagt der Begriff bedingter Reflex) nur bereits dagewesenen, ja sogar mehrfach dagewesenen Situationen, können also bestenfalls ein stereotypes Verhalten bedingen, das eigentliche Denken beginnt aber erst dort, wo ein stereotypes Verhalten aufhört“ (S. 225). Diese Polemik scheint uns in eine falsche Richtung zu gehen. Die Theorie des zweiten Signalsystems besagt doch gerade, daß es ein menschliches Verhalten gibt, das sich von dem stereotypen tierischen Verhalten unterscheidet. Daß die Theorie des zweiten Signalsystems noch nicht genügend ausgearbeitet ist, ist sicherlich richtig, und eine Forderung nach einer vertieften Ausarbeitung dieses Begriffs hat zweifellos Berechtigung. Im Moment gibt es aber jedenfalls keine Anzeichen dafür, daß die Prinzipien des menschlichen Denkens nicht unter die Theorie des zweiten Signalsystems gefaßt werden können.

Gegen die philosophischen Aussagen, die das Buch enthält, sind noch verschiedene Einwände zu erheben. Als Mangel erscheint zunächst, daß die zentrale Kategorie der Dialektik, der Widerspruch, nirgends explizit behandelt wird. Wenn er genannt wird, ist stets eine besondere — und nicht die wichtigste — Form des Widerspruchs gemeint, nämlich die Polarität der Wechselwirkung.

Eine Schwäche besteht ferner darin, daß einige philosophische Begriffe nicht in der Bedeutung gebraucht sind, wie sie in der marxistischen Literatur allgemein benutzt werden. So heißt es über das Prinzip der „Negation der Negation“: „Es ... bedeutet, daß jede quantitative Entwicklung nur im Sinne des Ausgleichs von Gegensätzen, im Sinne der Annäherung an einen Gleichgewichtszustand erfolgen kann“ (S. 104). Es leuchtet wohl unmittelbar ein, daß hiermit nicht das Wesentliche der marxistischen Auffassung von diesem Prinzip wiedergegeben ist.

Einige Bemerkungen zur Auffassung des Verfassers über den Geltungsbereich von Dialektik und formaler Logik seien hier noch gegeben. Die ersten beiden Abschnitte des Buches handeln von den Grenzen der formalen Logik und den Gesetzen im Bereich der formalen Logik und der dialektischen Logik. Segal macht hier den Versuch, die formale Logik von der Dialektik abzugrenzen. Er gesteht den Gesetzen der formalen Logik zu, daß sie in erster Linie für statische Systeme gelten. Auch in dynami-

schen Systemen, bei denen die Prozesse so langsam ablaufen, daß die auftretenden Veränderungen als unwesentlich und vernachlässigbar anzusehen sind, seien die logischen Gesetze beschränkt gültig. Soweit kann man dem Verfasser zustimmen; vor allem aber ist seine Feststellung zu unterstreichen, daß logische Gesetze nicht in Bereichen, in denen qualitative Umschläge erfolgen, ausreichen. Im übrigen aber schränkt er die Gültigkeit der logischen Gesetze unseres Erachtens zu stark ein. So ist die Behauptung: „Gesetze der formalen Logik erweisen sich als ungenügend bei Systemen, deren Raumkoordinaten gekrümmt und in sich geschlossen sind, so daß zwar endliche, aber unbegrenzte Komplexe entstehen, wofür die Kugeloberfläche ein Beispiel ist“ (S. 27), sicherlich nicht richtig. Das vom Verfasser gewählte Beispiel zeigt, daß er eine sehr eingeschränkte Logik im Auge hat; die moderne Relationslogik kann den angegebenen Sachverhalt (vgl. S. 15) durchaus erfassen. Überhaupt entsteht der Eindruck, daß der Verfasser in dem Bemühen, die Notwendigkeit der Anwendung der dialektischen Methode zu zeigen, den Geltungsbereich der formalen Logik zu eng zieht.

Es soll schließlich noch auf eine Behauptung des Verfassers hingewiesen werden, die nach unserer Ansicht eine unzulässige Verallgemeinerung darstellt. Er sagt, daß sich in der Natur eine ununterbrochene Entwicklung vom Einfachen zum Komplizierten, vom Niederen zum Höheren vollzieht. Er zieht daraus die Schlußfolgerung: „Da die Materie seit unbegrenzt langer Zeit existiert, muß sie im gesamten Universum nur noch im höchsten überhaupt erreichbaren Zustand der Organisation vorliegen“ (S. 162). Das hier zugrunde liegende dialektische Gesetz bezieht sich auf Vorgänge, die der Naturwissenschaft zugänglich sind. Eine Extrapolation ins Unendliche ist nicht sehr sinnvoll; sie führt zu dem Ergebnis, daß es irgendwann auch einmal einen Nullpunkt der materiellen Entwicklung gegeben haben müßte, also einen Schöpfungsakt, was dem Autor sicherlich sehr fern gelegen hat.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Arbeit von Segal eine große Fülle von Gedanken und Anregungen enthält, die zur weiteren Bearbeitung der aufgeworfenen Probleme drängen. Sowohl der naturwissenschaftlich als auch der philosophisch Arbeitende sollte sich mit diesem Buch befassen, denn trotz der Ungenauigkeiten in den philosophischen Begriffsbildungen und mancher anfechtbaren These wird es sicherlich doch helfen, marxistische Gedankengänge zu verbreiten.

Dietrich Lorf (Berlin)

Dieter Bergner: NEUE BEMERKUNGEN ZU J. G. FICHTE. Fichtes Stellungnahme zur nationalen Frage. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin 1957. 144 Seiten.

Die klassische deutsche Philosophie ist eine Quelle des Marxismus. Ihren fortschrittlichen Inhalt aufzudecken, ist daher eine wichtige Aufgabe für die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichte. Sie kann natürlich nicht als eine reine philosophiehistorische Forschungsangelegenheit verstanden werden, die nur darauf ausginge, wertvolle Gedanken zu sammeln und ab und an notdürftig zu aktualisieren. Das verbietet unser Klassenstandpunkt. Eine philosophiehistorische Erarbeitung des Grundgehalts der klassischen deutschen Philosophie ohne eine Auseinandersetzung mit der reaktionären bürgerlichen Ideologie ist unmöglich. Sie stellt sich zwangsläufig ein. Im Prozeß des Reaktionärwerdens der bürgerlichen Klasse haben ihre Ideologen die klassische deutsche Philosophie und Literatur der historischen Untergangsphase der Bourgeoisie und ihren reaktionären Klassenzielen angepaßt, um sie weiterhin ausnützen zu können. Von der klassischen deutschen Literatur und Philosophie führen wohl einige, noch dazu künstlich weitergetriebene Seitenwege zur reaktionären bürgerlichen Ideologie; der Hauptweg, von den reaktionären bürgerlichen Ideologen verstopft und als Sackgasse des Denkens markiert, führt in eine andere Richtung.

Die Faustische Vision, mit freiem Volke auf freiem Grunde zu stehen, Schillers Hymnus auf die brüderliche Umschlingung der Millionen und sein herrliches Aufglühen in Beethovenscher Musik, Kants Idee des ewigen Friedens und das stolze Wort Fichtes aus den „Reden an die deutsche Nation“ (8. Rede), es sei der natürliche Trieb des Menschen, schon auf Erden den Himmel zu finden — alle diese Ideen blieben in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung leere und unerfüllbare Phantasiebilder. Aber sie wurden nicht vergebens erträumt und erdacht. Die sozialistische Gesellschaftsordnung machte sie wahr. In ihr wird die brüderliche Umschlingung der Millionen Wirklichkeit, und mit ihrem historischen Antritt kündigt sich der ewige Friede der Menschheit an.

Indem wir also den fortschrittlichen Inhalt der klassischen deutschen Philosophie herausarbeiten und uns zugleich mit der reaktionären bürgerlichen Ideologie auseinandersetzen, werden wir den Nachweis erbringen können, daß die reaktionär gewordene Bourgeoisie zum Inhalt der Philosophie ihrer fortschrittlichen Phase in Widerspruch geraten ist. So aufgefaßt, wird die Beschäftigung mit unserem Gegenstand auch eine wichtige politische Aufgabe. Und wir

können nunmehr nach der Aufzeichnung dieser Gedanken, die uns im folgenden ein Leitfaden sein sollen, zur Besprechung der Arbeit Dieter Bergners selbst übergehen.

Mit den „Neuen Bemerkungen zu J. G. Fichte“ stellt sich ein Vertreter der jüngeren marxistischen Philosophengeneration in der Deutschen Demokratischen Republik vor. Dies ist seine erste größere Arbeit, wenngleich er in der literarischen Öffentlichkeit kein Unbekannter mehr ist. Bergner betätigte sich schon erfolgreich als Herausgeber mehrerer philosophischer Texte im Reclam-Verlag. Hinzu kommen etliche wissenschaftliche Artikel, veröffentlicht in der „Einheit“ und in den Wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten Halle und Jena. In den „Neuen Bemerkungen“ wendet sich Bergner der Aufgabe zu, die „patriotische Haltung Johann Gottlieb Fichtes“ zu untersuchen, womit er das Ziel verfolgt, einen „monographischen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Nationalbewußtseins zu leisten“ (S. 7). Hier ergibt sich sofort die Frage, ob das gewählte Thema auf die für eine marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung wertvollsten Bestandteile des Fichteschen Denkens hindeutet. Zweifellos ist das nicht der Fall. Die philosophische Stellung Fichtes zwischen Kant und Hegel, seine Explikation Kants, der Atheismusstreit usw. interessieren uns mehr als sein problematischer Anteil an der Lösung der nationalen Frage, so wie sie den Interessen der Bourgeoisie vorschwebte. Aber dennoch ist die Thematik kein Fehlgriff, sondern durchaus von Belang, um von einem marxistischen Philosophen aufgegriffen und abgehandelt zu werden. Auf Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ stürzten sich die reaktionären bürgerlichen Ideologen mit besonderem Eifer, als sie sich berufen fühlten, die aggressive Politik des deutschen Kaiserreiches zu begründen und schließlich den Faschismus zu rechtfertigen. In die über ein Jahrhundert lang betriebene Verzerrung und Fälschung Fichtes hineinzustoßen, damit gezeigt werde, daß Fichtes nationale Gedanken für die reaktionären Klassenziele der imperialistischen Bourgeoisie nur mißbraucht werden konnten, wenn ihr wesentlicher Gehalt ins Gegenteil verkehrt würde, ist in der Tat von einiger Bedeutung. Außerdem hat den Verfasser, wie er selbst mitteilt, der neuerliche nationale Notstand Deutschlands mit dazu veranlaßt, Fichte gerade unter dieser Themenstellung zu behandeln.

Aber wir müssen gleich eine kritische Anmerkung machen; denn ein marxistisch-leninistischer Philosoph kann unmöglich von einem „deutschen Nationalbewußtsein“ schlechthin reden, so wie es aus Bergners Aufgabenstellung hervortritt. Das Nationalbewußtsein, das

Bergner an dieser Stelle in bezug auf Fichtes Leistung nur meinen kann, ist das *bürgerliche* deutsche Nationalbewußtsein, welches sich grundlegend vom sozialistischen deutschen Nationalbewußtsein unterscheidet. Dies zu beachten sollte für einen Marxisten-Leninisten eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, vor allem, wenn man eine Arbeit über Fichte zu schreiben vorhat. Um so verwunderlicher ist es daher, daß auf S. 96 und sogar auf S. 138, wo wir eine Zusammenfassung der Ergebnisse erhalten, ähnlich vom „Nationalbewußtsein in Deutschland“ bzw. vom „deutschen Nationalbewußtsein“ schlechthin gesprochen wird.

Auch noch auf andere schwache Punkte weisen wir jetzt schon hin. So stützt sich Bergner anfangs allzu stark und unkritisch auf Lukács. Er zieht ihn heran, um die eigenen Aussagen zu untermauern (es wird auf den „Jungen Hegel“ und die „Zerstörung der Vernunft“ zurückgegriffen). Jedoch kann gesagt werden, daß Lukács fast nur im ersten Abschnitt der Bergnerschen Arbeit erscheint (vgl. S. 20, 22, 24, 26), in dem wir eine Übersicht über Fichtes spekulative Philosophie erhalten. Dort, wo die eigentliche, selbständige Untersuchung von Bergner einsetzt, nimmt er von Lukács so gut wie gar nicht mehr Notiz (er erscheint noch zweimal gelegentlich am Rande). Als einen weiteren Mangel empfinden wir, daß Bergner, obwohl sein Buch vom marxistisch-leninistischen Standpunkt geschrieben ist, es unterläßt, das immer klar auszudrücken. Er sagt im Vorwort, er werde sich in seiner Arbeit der „theoretischen und methodischen Prinzipien des historischen Materialismus“ bedienen (S. 8). Auf S. 47 aber ist von den „Axiomen der heutigen wissenschaftlichen Staatstheorie“ die Rede, womit er die marxistisch-leninistische Staatstheorie meint. Auf S. 75 wird es erneut der Kombinationsgabe des Lesers überlassen, aus dem Ausdruck „moderne Gesellschaftswissenschaft“ und aus dem Kontext zu erschließen, daß hierunter der historische Materialismus zu verstehen ist. Im gleichen Zusammenhang sei auch eine Stelle erwähnt, die sich auf S. 101 findet. Dort spricht Bergner beiläufig davon, daß in den letzten 150 Jahren tiefgehende gesellschaftliche Veränderungen vor sich gegangen seien und „neue Klassen mit neuen Zielen das historische Geschehen bestimmen“ würden. Deshalb hätten „Fichtes Gedanken unserer Zeit im engeren Sinne kaum noch etwas zu sagen“ — formuliert Bergner. Hier hätte sich Bergner etwas bestimmter ausdrücken sollen. Die Wendung „neue Klassen mit neuen Zielen“ ist außerdem ungenau, da es sich nur um eine Klasse mit neuen Zielen — die Arbeiterklasse — handelt; und über sie

hätten wir in diesem Zusammenhang mehr zu erfahren gewünscht.

Die soeben gekennzeichneten Mängel sollen uns nicht den Blick für die guten, ja erfreulichen Seiten der Arbeit Bergners trüben. Auch möchten wir in keiner Weise mit unseren bisherigen Bemerkungen die Vorstellung wecken, als seien in ihnen bereits die Hauptzüge der Arbeit getroffen und deshalb ein Gesamturteil schon ableitbar. Wir hielten es nur für erforderlich, gerade diese Einwände an den Anfang zu stellen, um sie nicht irgendwo im Text untergehen zu lassen. Die Hauptarbeit, nämlich den positiven Gehalt der Abhandlung herauszuarbeiten, bleibt noch zu leisten. Nachdem unsere Sinne kritisch geschärft wurden, wird sie sicher leichter zu bewältigen sein.

Bergner eröffnet seine Arbeit mit einer Schilderung der sozialen Herkunft Fichtes und seines persönlichen Entwicklungsganges. Dabei betont Bergner völlig richtig Fichtes persönliche Eigenart. Er sei „ein sehr eigenwilliger, außerhalb der Norm des Alltäglichen stehender Denker, wie ihn das deutsche Bürgertum sonst kaum aufzuweisen hat“ (S. 9). Wolle man Fichtes Besonderheit erfassen, so müsse man an seine zutiefst demokratische Gesinnung denken, die ihn von den übrigen Vertretern der klassischen deutschen Philosophie sehr unterscheide. Es sei für Fichtes Entwicklungsgang bezeichnend gewesen, daß er die „Bühne der deutschen Öffentlichkeit“ mit ausgesprochen politischen Schriften betreten habe: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“ und „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution“ (1793). Bergner beleuchtet eingehend Fichtes herausfordernde soziale Kritik und besonders seine Schlußfolgerungen aus der Französischen Revolution für Deutschland. Fichte habe zwar die bürgerliche Revolution als eine im Prinzip notwendige gesellschaftliche Umwälzung bejaht (man denke an das Wort: Revolutionen seien ein „kühnes Wagstück“ der Menschheit), eine Neuauflage der Französischen Revolution in Deutschland lehne er aber ab. „An die Stelle der politischen Aktion tritt (bei Fichte — H. L.) die Aufklärung“ (S. 15). Im Anschluß daran behandelt Bergner Fichtes spekulative Philosophie. Es wird der wichtige Gesichtspunkt in den Mittelpunkt gerückt, daß die idealistische Denkweise Fichte in entscheidendem Maße hinderte, „zur Wirklichkeit, so wie sie ist, vorzustoßen“ (S. 17). Allerdings darf nicht der Eindruck entstehen, als ob Fichtes idealistische Philosophie ein absurdes, inhaltsleeres Gebilde sei, und er ist nahelegend, da Bergner Fichtes Philosophie auf einem „Irrwege“ befindlich sieht (vgl. S. 21).

Ebenso sei seine ethische Konzeption ein „Irrweg“ (vgl. S. 22).

Fichtes idealistische Philosophie steht im Dienst der bürgerlichen Klasse. Es ist deshalb erforderlich, sie als Interessenspiegelung der Bourgeoisie zu verdeutlichen. In der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, redet Fichte selbstbewußt „die Freunde und Diener der alten Finsterniss“ mit den Worten an, sie würden in Zukunft sich „daran gewöhnen müssen, die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken“. ¹ Aber Fichte hat sich nicht daran gehalten; er konnte auf sie noch nicht verzichten. Der politische Geist Fichtes fährt in eine spekulative Hülle. Und die Ursache dafür? Fichte sagt in der 12. Rede der „Reden an die deutsche Nation“: „Wird unser äußeres Wirken in hemmende Fesseln geschlagen, laßt uns desto kühner unsern Geist erheben zum Gedanken der Freiheit, zum Leben in diesem Gedanken, zum Wünschen und Begehren nur dieses einen. Laßt die Freiheit auf einige Zeit verschwinden aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht (!) im innersten unsrer Gedanken (!), so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äußerlich darzustellen.“ Der „Geist“, der sich im Gegensatz zur Wirklichkeit der Feudalgesellschaft findet, ist das bürgerliche Klasseninteresse, das sich nur in spekulativem Gewand vorstellen durfte, als Gedankending. Man kann also die idealistische Philosophie Fichtes nicht einfach abtun, zumal sie die Plattform ist, von der Fichte alle Gegenstände, soweit er sie aufgreift, beurteilt. Diese philosophische Plattform muß in ihrem historischen Klasseninhalt erkannt werden. Es käme darauf an zu zeigen, daß Fichtes Philosophie (wie schon Kants „Kritik der reinen Vernunft“ etwa) einen Angriff auf die feudalth theologische Weltanschauung darstellt. Dann wird man schließlich auch dem Atheismusstreit Fichtes eine bedeutsame philosophische Seite abgewinnen, mit der Bergner, wie es den Anschein hat, nichts Rechtes anzufangen wußte (man möge es auf S. 24 seiner Arbeit nachlesen).

Doch sei gesagt: Obgleich Bergner die spekulative Philosophie Fichtes nicht als Interessenspiegelung der Bourgeoisie verdeutlichen konnte, ist doch die Übersicht, die er vermittelt, richtig. Nur hätte es, wenn er schon auf sie eingeht, nicht bei diesen kargen Bemerkungen bleiben dürfen. Bergner arbeitet aber überzeugend den grundlegenden Widerspruch heraus, der darin besteht, daß Fichte

einerseits bestrebt ist, die feudale Ordnung anzugreifen, andererseits, da er in der gesellschaftlichen Wirklichkeit keine politischen Aktionen der deutschen Bourgeoisie vorgezeichnet findet, die er hätte analysieren und in ihrer geschichtlichen Tendenz bestimmen können, zu utopischen, unrealen Lösungen Zuflucht nehmen muß. Die Schwäche der Fichteschen Philosophie entsprang damit aber nicht subjektiven Verirrungen, sondern der Klassenohnmacht der Bourgeoisie.

Im folgenden Kapitel (Fichtes Verhältnis zur nationalen Frage in Deutschland bis zum Jahre 1806) setzt Bergners Hauptuntersuchung ein. Er führt uns vor Augen, wie allmählich der nationale Gedanke in Fichtes Schriften erwacht und immer mehr Platz greift. Allerdings sei es verkehrt anzunehmen, Fichte habe im Zeitraum bis zum Jahre 1806 nur geringes Interesse an den nationalen Problemen des deutschen Bürgertums gezeigt, wie in der bürgerlichen Fichte-Literatur behauptet wird. Fichte sei zwar in diesem Zeitabschnitt vorwiegend „Weltbürger“, aber dieses Weltbürgertum steht absolut nicht im Gegensatz zu den nationalen Interessen der deutsche Bourgeoisie in jener Zeit. Das Weltbürgertum Fichtes ist, wie Bergner erläutert, „eine besondere Form bürgerlichen Nationalbewußtseins in Deutschland“ (S. 29). „Weltbürgerliches und nationales Denken schließen einander für Fichte nicht aus: der Weltbürger wirkt in seiner Nation als Patriot für den Zweck der Menschheit“ (S. 34).

Bei der Erörterung dieser Problematik kann man unmöglich am reaktionären Inhalt des heutigen bürgerlichen Kosmopolitismus vorbeigehen. Der Vergleich drängt sich einem unwillkürlich auf. Bergner nutzt auch sofort die sich ergebende Gelegenheit, um in einer Gegenüberstellung des Weltbürgertums der fortschrittlichen bürgerlichen Intellektuellen zum Kosmopolitismus der reaktionären Bourgeoisie die großen Unterschiede gründlich zu erörtern. Das Weltbürgertum der deutschen Dichter und Denker im ausgehenden 18. Jahrhundert bildete eine fortschrittliche Erscheinung. Es war der siegesgewisse, optimistische, aber zunächst nur geistige Austritt aus der erbärmlichen feudalen Kleinstaaterei. In ihm spiegelt sich der internationale Zusammenhang der bürgerlichen politischen Emanzipationsbewegung und das Gefühl der Zugehörigkeit zu ihr wider. Das Weltbürgertum jener deutschen Dichter und Denker war zugleich auch die Orientierung auf das in ihrer Zeit fortschrittlichste Land — auf Frankreich. Dagegen ist der nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt propagierte Kosmopolitismus eine reaktionäre ideologische Erscheinung. Er dient dazu, dem reaktionär gewordenen, sich historisch über-

J. G. Fichte; Sämtliche Werke. Herausgegeben I. H. Fichte. Bd. VI. Berlin 1845. S. 25

lebt habenden und im Schrumpfungsprozeß begriffenen internationalen Kapitalismus einen ideologischen Zusammenhang zu geben, und er läuft darauf hinaus, besonders den Weltherrschaftsplänen der amerikanischen Imperialisten einen geistigen Rückhalt zu bieten.

Dieses Übergreifen in die aktuelle politische Auseinandersetzung steht in Bergners Buch nicht vereinzelt da, was positiv vermerkt werden muß. Wir können darüber hinaus zur Kenntnis nehmen, daß die in Bergners Literaturverzeichnis sehr stark vertretene bürgerliche Fichte-Literatur kein dekoratives Element ist, das bei entsprechender Einrichtung eines umständlichen Fußnotenapparates der Arbeit einen Anstrich von Gelehrsamkeit zu verleihen hätte. Bergner ist fortlaufend bemüht, sich mit der reaktionären bürgerlichen Ideologie auseinanderzusetzen und wird damit in vollem Umfang der Forderung gerecht, die wir in unseren einleitenden Bemerkungen aufstellten. Es ist überhaupt ein Vorzug seiner Arbeit, daß er nicht ganz allgemein auf die reaktionären Züge der bürgerlichen Fichte-Literatur hinweist, sondern die gesamte bürgerliche Fichte-Literatur zu erfassen bestrebt war und sich an die mühsame Kleinarbeit wagte, sie im einzelnen einer marxistisch-leninistischen Kritik zu unterwerfen. Freilich hätte man sich manchmal eine noch entschiedener Abrechnung mit ihr und die Verdeutlichung des Gedankens gewünscht, daß die reaktionär gewordene bürgerliche Klasse zum Inhalt der Fichteschen Philosophie in Widerspruch geraten ist und sie deshalb nur dann für ihre reaktionären Klassenziele mißbrauchen konnte, wenn sie den Geist des Fichteschen Gedankens von seinem konkreten historischen Hintergrund ablöste und ihn fälschte. Aber dennoch ist diese konkrete Auseinandersetzung im allgemeinen lobenswert. Indem er die bürgerliche Fichte-Literatur angreift, fördert Bergner immer wieder den Klassenstandpunkt und die Klassenschranke der apolitisch sich gebärdenden bürgerlichen Forschung zutage. Bergner erbringt den Nachweis, wie selbst bedeutende bürgerliche Gelehrte zu wahrer Fichte-Erkenntnis nicht vorzustoßen vermochten, obgleich sie subjektiv dieses Ziel anstrebten, weil sie vom Klassenstandpunkt der reaktionären Bourgeoisie Fichte gegenübertraten.

In den Jahren 1806/7 erfolgte Fichtes Wendung zum bürgerlichen Patriotismus, wie Bergner schreibt. Der Zusammenbruch Preußens und die Besetzung Deutschlands durch die französischen Truppen sind die äußere Ursache. Das Weltbürgertum der früheren Periode tritt stark zurück, da Fichte die Zugehörigkeit zur deutschen Nation hervorzuheben beginnt. Fichte sieht den Bestand der

Nation in Gefahr, und das treibt ihn förmlich an, sich als Philosoph an die Spitze einer noch zu schaffenden nationalen Bewegung gegen die fremdländische Unterdrückung zu stellen. Die bürgerliche Darstellung, nach der Fichte nunmehr als ein preußischer Patriot anzusprechen sei, weist Bergner zurück. Fest stehe, daß Fichte in seiner Einstellung Preußen gegenüber geschwankt habe. Wenn sich jedoch auch Fichte niemals restlose Klarheit über sein Verhältnis zu Preußen verschafft habe, so sei er doch nicht als ein „preußophiler Denker einzuordnen“ (S. 54). Fichte wurde nicht preußischer, sondern deutscher Patriot, das sei einwandfrei nachweisbar. Es muß außerdem folgende Tatsache in Rechnung gestellt werden: Der Zusammenbruch Preußens und die Errichtung der napoleonischen Fremdherrschaft hatte den Widerspruch zwischen den fortschrittlichen bürgerlichen Intellektuellen auf der einen Seite und der Feudalklasse auf der anderen Seite außerordentlich kompliziert. Die patriotischen Bürger stellten sich nicht hinter Preußen, weil sie etwa in ihm ein Land sahen, das ihre Klasseninteressen bereits berücksichtigt hätte. So wird es zwar in der bürgerlichen Literatur gesehen. Davon kann aber keine Rede sein. Sie stellten sich einfach hinter Preußen, weil sie durch diesen Staat, wenn er nach ihren philosophischen und juristischen Ideen durch einschichtige Herrscher reformiert würde, ihre Klasseninteressen in ganz Deutschland am besten durchzusetzen hofften. Unter dem Gesichtswinkel dieser komplizierten Lage müssen Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ gesehen werden, die er im Dezember 1807 zu halten begann.

Die Ziele, die Fichte in den „Reden an die deutsche Nation“ verfolgt, sind bürgerliche Klassenziele:

- „1. Einheitliche deutsche Nation, einheitlicher bürgerlicher deutscher Nationalstaat;
2. Erziehung des deutschen Volkes zum Patriotismus, zum Nationalbewußtsein — Aufruf zum Kampf gegen Napoleon“ (S. 70).

Natürlich habe Fichte in den „Reden“ selbst das nie so klar ausgedrückt, wie Bergner erklärt. Man müsse immerhin die Situation Fichtes bedenken. Fichte hielt die „Reden“ unter den Augen der französischen Besatzung. Der Meinung Bergners, daß in den „Reden“ die Politik vor der Philosophie das Primat erlangt habe (vgl. S. 69), können wir uns nicht ganz anschließen. Auch die „Reden an die deutsche Nation“ sind von spekulativer Philosophie durchdrungen wie alle Schriften Fichtes, was Bergner selbst sieht. Fichtes „Reden“ sind kein Aufruf zur politischen Aktion. Er will mit ihnen, obgleich er natürlich — hinter spekulativen Nebelwänden verborgen — das

Feuer des Widerstandes gegen die französische Besetzung schürt, lediglich den Auftakt zu einer allgemeinen nationalen Volkserziehung geben, von der er sich nicht nur die nationale Wiedergeburt Deutschlands erhofft; er glaubt sogar, durch sie würde es möglich sein, Deutschland unter allen Völkern der Welt eine führende Position zu verschaffen. Der Inhalt der allgemeinen Volkserziehung (nach Fichtes Vorstellungen soll sie der preußische Staat leiten und lenken!) ist auf die Herausbildung eines bürgerlichen Nationalbewußtseins gerichtet, nach dessen Verwirklichung sich ein bürgerlicher Staat gewissermaßen von selbst ergäbe. Es handelt sich also um nichts mehr als um eine allgemeine philosophische Volksaufklärung. Daß demzufolge die Philosophie in den „Reden“ den ersten Platz der Politik überlassen müsse, kann nicht gut angenommen werden. (Bergner macht übrigens an anderer Stelle Bemerkungen, durch die er seiner Behauptung ungewollt widerspricht. Auf S. 138 sagt er z. B.: „Die Nation, im besonderen die deutsche Nation, ist ihm (Fichte — H. L.) eine abstrakte Kategorie, mit der spekulativ verfahren wird, und selbst die in den „Reden an die deutsche Nation“ geforderte Nationalerziehung ist — trotz ihrer politischen und demokratischen Zielsetzung — ein Mittel, um seine Wissenschaftslehre zu verbreiten und damit kontemplativ das Bewußtsein statt der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verändern.“)

Wie sehr Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ von spekulativer Philosophie durchwirkt sind, zeigt seine Definition des Begriffs der Nation. Ihr Hauptmerkmal ist für ihn die gemeinsame Sprache. Der gemeinsamen Sprache will der Philosoph Fichte gewissermaßen ein gemeinsames nationales Denken beifügen, womit für ihn eigentlich das Problem gelöst ist. Um die einheitliche deutsche Nation zu konstituieren, genügt es für Fichte, die „geistige Vielstaaterei“ zu überwinden (vgl. S. 81 u. 87). Trotz spekulativer Abirrungen enthielten Fichtes „Reden“, betont Bergner, einen „rationalen Kern“. Sie sind nicht in der Absicht verfaßt worden, den Feudalabsolutismus zu stützen. Ihr Klasseninteresse ist das Interesse der fortschrittlichen deutschen Bourgeoisie. Es gehörte Standhaftigkeit und Mut dazu, um in dieser schweren Zeit den nationalen Gedanken mit solch einer Leidenschaft einzupflanzen. Für Fichtes bürgerlichen Klassenstandpunkt ist charakteristisch, daß er im Gegensatz zu den Romantikern, die ihre politischen Ziele und Ideale in der mittelalterlichen Feudalgesellschaft erblickten, über das Mittelalter folgendes sagt (6. Rede): „Die Geschichte Deutschlands, deutscher Macht, deutscher Unternehmungen, Erfindungen, Denkmale, Geistes, ist

in diesem Zeitraume lediglich die Geschichte dieser Städte, und alles übrige, als da sind Länderverpfändungen und Wiedereinlösungen und dergleichen, ist nicht des Erwähnens wert. Auch ist dieser Zeitpunkt der einzige in der deutschen Geschichte, in der diese Nation glänzend und ruhmvoll und mit dem Range, der ihr als Stamm-Volk gebührt, dasteht; so wie ihre Blüte durch die Habsucht und Herrschsucht der Fürsten zerstört und ihre Freiheit zertreten wird, sinkt das Ganze allmählich immer tiefer herab . . .“

Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ sind in einem Punkt einer besonders sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen. Damit meinen wir ihre chauvinistischen Tendenzen. Bergner geht darauf ausführlich ein. Aber er gelangt — wie unser Eindruck ist — nicht zu einer befriedigenden Lösung. Er spricht von „nationaler Überheblichkeit“ (S. 87), von „Nationalismus in höchster Potenz“ (S. 89), von „national überheblichen Anschauungen“ (S. 93), d. h. er kann sich nicht entschließen, für das, was er die „nationale Überheblichkeit“ Fichtes nennt, den Terminus „Chauvinismus“ zu verwenden (vgl. S. 90). Natürlich wäre es ein unmöglicher Standpunkt, in Fichtes „nationaler Überheblichkeit“ schon den komplett ausgebildeten Chauvinismus der reaktionären deutschen Bourgeoisie erblicken zu wollen. Dennoch ist aber Fichtes „nationale Überheblichkeit“ eine Tendenz zum Chauvinismus. Von Fichtes „nationaler Überheblichkeit“, die ein reaktionäres Element seiner „Reden“ ist, führt u. E. (siehe unsere einleitende Betrachtung) tatsächlich ein Weg zur reaktionären bürgerlichen Ideologie. Fichtes chauvinistische Tendenzen müssen erbarmungslos, unachsichtig verurteilt werden. Darüber kann es keinen Zweifel mehr geben. Aus diesem Grund können wir uns Bergner nicht anschließen, wenn er folgendermaßen formuliert (S. 93): „Fichtes national überhebliche Anschauungen sind Produkt ihrer Zeit und haben trotz all ihrer Schwächen (!) auch eine historisch fortschrittliche Bedeutung.“ (Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, daß Bergner sich in der Behandlung dieser Frage in einen Widerspruch verwickelt. Auf S. 87 wird nämlich gesagt: „Neben den bisher gekennzeichneten Grenzen (!) der „Reden an die deutsche Nation“ erscheint uns als eine der entscheidenden (!) Schwächen — und zwar auf Grund ihrer historischen Auswirkung (!!) — Fichtes nationale Überheblichkeit.“) Wenn Bergner zum Ausdruck brächte, daß die „Reden“ trotz darin vorkommender „national überheblicher Anschauungen“ eine historisch fortschrittliche Bedeutung besessen hätten, könnten wir ihm zustimmen. Aber die „national überheblichen Anschauungen“ als fort-

schrittlich auszugeben, halten wir für eine fragliche Entscheidung. Wir gestehen, absolut nicht begreifen zu können, worin die „historisch fortschrittliche Bedeutung“ jener überspannten Behauptungen Fichtes liegt, daß das deutsche Volk ein „Urvolk“ vor allen Völkern sei, da es als einziges Volk an der „Ursprache“ festgehalten habe, daß Charakter haben und deutsch sein gleichbedeutend seien. Was soll nur an der willkürlichen Festlegung Fichtes, die deutsche Nation werde die „Wiedergebälerin und Wiederherstellerin der Welt“ (14. Rede) sein, fortschrittlichen Charakter haben? Was soll hieran oder an ihrer historischen Wirkung auf die deutsche Nation fortschrittlich gewesen sein? Diese Bestimmungen des „deutschen Wesens“ sind nicht fortschrittlich, sondern höchst unwissenschaftlich und reaktionär; und sie haben das Bewußtsein der deutschen Nation vergiftet. Daran ändert auch nichts ein Zurückgreifen auf Äußerungen des jungen Engels (aus dem Jahr 1841), der die Deutschtheilei als notwendige Bildungsstufe „unseres Volksgeistes“ ansah (vgl. S. 94 f.). Bergner übersieht an dieser Stelle, daß mit „unserem Volksgeist“ das *bürgerliche* deutsche Nationalbewußtsein gemeint ist.

Ein besonderes Kapitel widmet Bergner noch Fichtes Stellung während der Befreiungskriege. Hierin ist vor allem die Abhandlung der Krieg-Friedens-Problematik in der Sicht Fichtes von größerer Bedeutung. Wie Bergner nachweist, werden Eroberungskriege von Fichte als „Fürstenkriege“ verurteilt, Eroberungskriege seien gegen die Interessen des Volkes gerichtet. Die Illusion Kants, durch die Errichtung des bürgerlichen Vernunftstaates zu einem Zeitalter des ewigen Friedens zu kommen, teilt auch Fichte (vgl. S. 113 f.). Fichte sei jedoch kein Pazifist. Als Mittel zur Verteidigung der nationalen Selbständigkeit bejahe er den Krieg. Solch ein Krieg ist ihm ein „Volkskrieg“, in dem der Bürger weder sein Leben noch Gut schonen dürfe. Bergner beleuchtet genauestens alle Seiten dieser Problematik bei Fichte, und — im Unterschied zu oben — verurteilt er entschieden Fichtes kleinbürgerlich-anarchistische Auffassung, derzufolge ein ewiger Friede auch durch das Mittel des Krieges herbeigeführt werden kann, indem „freie Staaten“ den Charakter der „Raubstaaten“ gewaltsam ändern. Hier greift Bergner wiederum in die aktuelle politische Auseinandersetzung ein, um das verkleinernde Argument der imperialistischen Ideologen zu zerschlagen, wonach ein sozialistisches Land in ein kapitalistisches die sozialistische Revolution exportieren könne.

Mit der gleichen Sorgfalt und Sicherheit wird Fichtes Entwurf zu einer politischen Schrift aus dem Frühling 1813 einer kritischen Ana-

lyse unterzogen. Auch in ihr werden die fortschrittlichen und die reaktionären Züge scharf getrennt. Fichtes Konzeption des „Zwingherrn“ verwirft Bergner nach eingehender Untersuchung als reaktionär. Der „Zwingherr“ soll nach Ansicht Fichtes gewissermaßen die bürgerliche Revolution, zu der sich die kapitalistische Klasse zu schwach fühlt, von oben wie ein Deus ex machina vollziehen. Aber diese Theorie, hebt Bergner hervor, schlage den Idealen der bürgerlichen Emanzipation in dieser Zeit ins Gesicht.

Überblicken wir jetzt nochmals die „Neuen Bemerkungen zu J. G. Fichte“ von Bergner, so müssen wir sagen, daß sie im ganzen recht gut gelungen sind. Freilich haben wir auf einige störende Lücken und unbefriedigende Lösungen aufmerksam machen müssen, die wir keineswegs als belanglose Nebensächlichkeiten aufgefaßt wissen wollen. Wir sind aber auch auf vortreffliche Partien der Arbeit gestoßen. Die äußerst verzwickte Problemlage hat Bergner nicht immer Fehlentscheidungen vermeiden lassen, aber dennoch ist die Aufgabe grundsätzlich gelöst worden. Die Konzeption der Arbeit ist richtig, da sie vom marxistisch-leninistischen Standpunkt entwickelt wurde. Zu loben ist der flüssige, klare Stil, der jeglicher Gekünsteltheit und verschwommener Ausdrucksweise aus dem Wege geht. Dem bedeutenden bürgerlichen Philosophen und Patrioten Johann Gottlieb Fichte wurde durch einen jungen Philosophen der Arbeiter-und-Bauern-Macht ein bescheidenes Denkmal gesetzt; und wir sind um ein kleines, nützliches Werk reicher, das einen Vertreter der klassischen deutschen Philosophie in marxistisch-leninistischer Sicht darstellt.

Herbert Lindner (Jena)

Ralf Dahrendorf: MARX IN PERSPEKTIVE. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Verlagsbuchhandlung J. H. W. Dietz Nachfolger Schmidt-Küster GmbH. Hannover 1953. 186 Seiten.

Die vorliegende Arbeit ist im sozialdemokratischen Parteiverlag erschienen. Wenn ihre Veröffentlichung auch bereits einige Jahre zurückliegt, so ist sie dennoch von Interesse, da die Arbeit einige Tendenzen enthüllt, die in den philosophischen Theorien der westdeutschen Sozialdemokratie, insbesondere in den Theorien der äußersten Rechten, der Carlo Schmid, Adolf Arndt, Waldemar von Knoeringen und wie sie alle heißen mögen, gegenwärtig in ihrer vollen antimarxistischen und antisozialistischen Gestalt zum Ausdruck kommen.

Wenn wir die formelle Seite des Buches von Dahrendorf betrachten, so unterscheidet es sich in dieser Beziehung zweifellos zu seinem Vorteil von anderen Werken entsprechender Richtung. So fehlt jene berüchtigte Methode der Selbsterfindung von Marx-Zitaten, über deren wissenschaftlichen und moralischen Unwert kein Wort zu verlieren ist. Nicht anzutreffen sind hier auch die in den Büchern rechtssozialistischer Theoretiker so beliebten antikommunistischen Märchen. Der Verfasser hält sich völlig von direkten politischen Urteilen fern, er bleibt im Bereich rein theoretischer Erörterungen. Kurz und gut: Wenn wir das Buch nur nach der formellen Seite betrachten, dann kann der Eindruck entstehen, daß es sich hier um eine gewissenhafte und ernsthafte Arbeit handele.

Dahrendorf selbst bemüht sich auf Schritt und Tritt, diesen Eindruck zu verstärken. Er erklärt unter anderem: „Absicht und Plan dieser Untersuchung war es, Möglichkeit und Gestalt einer Idee des Gerechten im Denken von Marx zu untersuchen. Ihr Ausgangspunkt waren Marx' eigene Prinzipien, ihre Methode daher die Interpretation“ (S. 137). Solche Erklärungen gibt es viele im Buche Dahrendorfs. Sie alle sollen also beinhalten, daß Dahrendorf vom Boden des Marxismus ausgehe, daß er keine Kritik von außen übe usw. In dieser Richtung grenzt er sich auch von den neukantianischen und den religiösen Marx-Kritikern ab (S. 150 ff.). Zugleich aber enthüllt er auf Schritt und Tritt die eigentlichen Absichten seiner Arbeit. Er will glauben machen, daß er — und wir werden die zweifelhaften Methoden, die dafür benutzt werden, noch näher kennen lernen — aus den Prinzipien von Marx selbst zu unlöslichen Widersprüchen in seinem Denken gekommen sei. Aber zugleich wird bereits zu Beginn der Arbeit nachdrücklich verkündet (S. 19): „Wer sich . . . aus mehr als bloß historischem Interesse heute mit Marx beschäftigt, dem muß es darauf ankommen, in dem wohlgegliederten Werk des großen Sozialphilosophen und sozialistischen Theoretikers einen Punkt aufzufinden, von dem aus ihm Sichtung und Scheidung möglich wird. Marx-Kritik scheint mir der eigentliche Sinn einer Beschäftigung mit Marx heute — wenn wir das Wort ‚Kritik‘ nicht als bloßes Verurteilen, sondern als sorgfältige Scheidung des Richtigen und Falschen verstehen.“ Und etwas weiter (S. 20) heißt es: „Diese Arbeit hat ihren Sinn in sich selbst. Wenn es aber gestattet ist, dies vorwegnehmend und etwas unbescheiden anzumerken, so weist sie über sich selbst hinaus zu einer umfassenden Marx-Kritik und weiterhin zu dem Ziel, das ihr in weiter Ferne vorschwebt: einer neuen Sozialphilosophie, einer neuen sozialistischen

Theorie.“ Dahrendorf gehört also zu den zahlreichen Marx-Tötern, die sich im Schweiße ihres Angesichts abmühen, den Marxismus für tot zu erklären und die Verwirklichung und Bestätigung des Marxismus im revolutionären Klassenkampf, im sozialistischen und kommunistischen Aufbau zu verschweigen, die das Lebendige zum Toten und Überlebten und das Überlebte und Tote zum Lebendigen umfälschen sollen.

Aber vielleicht ist diese Methode berechtigt? Dahrendorf zumindestens behauptet auf Schritt und Tritt, daß er zu dieser Marx-Überwindung aus der Lehre von Marx selbst mit Notwendigkeit gelange. Aber zugleich erklärt er gegen Ende seiner „Untersuchung“ und Berufung auf Heidegger: „Es ist eine Interpretation des Werkes von Marx denkbar, die seine historische Gesamtkonzeption als Ontologie begreift. Über Marx' bewußte Prinzipien wird sich eine solche Auffassung allerdings radikal hinwegsetzen müssen“ (S. 143). Man sage nicht, daß Dahrendorf sich mit einer solchen „Interpretation“ nicht solidarisiert habe, daß also aus dieser Äußerung daher auch nicht mit Notwendigkeit folge, daß er sich systematisch über die Prinzipien des Marxismus hinwegsetze. Gewiß sagt der Verfasser nicht, daß er selbst diese Konzeption teilt. Aber einmal äußert er sich in keiner Weise darüber, ob er eine solche „Interpretation“ für richtig oder falsch hält und zweitens ergibt sie sich mit Notwendigkeit aus seiner eignen Darstellung. Dahrendorf sagt also bewußt die Unwahrheit, wenn er behauptet, er gehe von den Prinzipien des Marxismus selbst aus, wenn er sich bemüht, den ahnungslosen Leser, der sich mit der marxistischen Theorie, mit der marxistischen Philosophie ernsthaft auseinanderzusetzen will, durch seine scheinbare Sachlichkeit der Darstellung zu täuschen und im Bann des Antimarxismus gefangen zu halten.

Dahrendorf hat sich angeblich die Aufgabe gestellt, die Stellung der Idee des Gerechten im Denken von Marx und damit auch im Marxismus zu untersuchen. Aber nicht nur, daß er die Praxis des proletarischen Klassenkampfes, des sozialistischen und kommunistischen Aufbaus ignoriert, er liquidiert zugleich stillschweigend den Marxismus, indem er Engels und Lenin zu bloßen Marx-Interpreten deklariert, die dann „gleichberechtigt“ neben dem Revisionisten Max Adler, dem Theologen Paul Tillich, dem reaktionären CDU-Politiker Hubertus Prinz zu Löwenstein und anderen mehr oder weniger unbedeutenden verschämten und offenen Verteidigern des Kapitalismus figurieren. Friedrich Engels wird dabei kurz mit folgender Begründung abgetan: „Engels' Auffassung, daß, was von der Natur gilt“, auch für die „Geschichte der Gesellschaft in allen ihren Zweigen“ gültig ist, enthält so möchte ich meinen, bereits die

Wurzel zu zwei folgenschweren Irrtümern der Marx-Interpretation: der vermeintlichen Analogie von Natur und Geschichte bei Marx und dem Mißverständnis des Marxschen Materialismus im Sinne eines strengen Materialismus“ (S. 18). Lenin, Plechanow, Mehring usw. werden in das siebente Kapitel unter die anderen „Marx-Interpreten“ versetzt, wobei sich Dahrendorf aber trotzdem zu folgender Stellungnahme genötigt sieht: „Es hat, das muß auch der Nicht-Marxist zugeben, kaum ein anderer Interpret die eigentlichen Intentionen von Marx, Charakter und Ursprung seines Denkens so klar gesehen wie Lenin“ (S. 145). Eine solche Einsicht ist für einen Dahrendorf zweifellos eine ganz ordentliche Leistung, auch wenn ihm dann offensichtlich die Untersuchung der Hegelschen Dialektik als das Wichtigste im Werke Lenins erscheint. Um so unverzeihlicher ist aber in diesem Falle die Nichtberücksichtigung des Leninschen Werkes in der Darstellung, ihre Eliminierung, die auch von dieser Seite her den tendenziösen Charakter dieser Arbeit ent- hält.

Das Ziel ist klar und einfach: Dahrendorf will den Eindruck erwecken, daß es gar keinen Marxismus gibt, daß keine geschlossene Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus existiert, die der Arbeiterklasse als Kompaß in ihrem Befreiungskampf dient, sondern daß es einerseits die Ideen von Marx gebe und auf der anderen Seite Marx-Interpretationen verschiedenster Observanz von Lenin bis zum Prinzen von Löwenstein. Er will zweitens dem Leser weismachen, daß der Marxismus, so wie er wirklich existiert, gar nicht der Marxismus, sondern eine Fehl-Interpretation von Engels sei, während er, Dahrendorf, den wahren Marxismus gegen diese Fehl-Interpretation verteidige, also der eigentliche Marxist sei. Da er sich mit der Philosophie des Marxismus, mit dem dialektischen und historischen Materialismus beschäftigt, versucht er seinen Kampf gegen den Materialismus, seine idealistische Marx-Fälschung als den wahren, den eigentlichen Marxismus auszugeben, um damit seinen Kampf gegen die philosophischen Grundlagen des Marxismus zu legitimieren. Er „vergift“ dabei z. B., daß Marx selbst über den Zweck des „Kapital“ geschrieben hat, daß er das *Naturgesetz* der Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft, ihr ökonomisches Bewegungsgesetz untersuche.¹ Er wiederholt einfach die Märchen von der „Analogie zwischen Natur und Geschichte“, um verschweigen zu können, daß für den Marxismus das Naturgesetz der Bewegung einer Gesellschaftsformation, der Gesellschaft überhaupt das Gesetz der Tätigkeit

der Menschen im Produktionsprozeß unter bestimmten objektiven, von ihrem Willen und Bewußtsein unabhängigen Bedingungen und Verhältnissen ist. Er will auf diese Weise unterschlagen, daß der Materialismus von Marx eine einheitliche und geschlossene philosophische Weltanschauung ist, für den die Entwicklung der Gesellschaft, des gesellschaftlichen Seins ein Bestandteil der Entwicklung der Materie vom Niederen zum Höheren ist, um den historischen Materialismus, den wissenschaftlichen Sozialismus in eine idealistische Theorie vulgärster Art umfälschen, um ihn durch die Konstruktion innerer Widersprüche diskreditieren und zerstören zu können.

In der unmittelbaren Darstellung versucht Dahrendorf diesen Zweck zu erreichen, indem er Marx eine idealistische Idee des Gerechten unterschoben will. Trotz dieser Absicht muß er mit der Feststellung beginnen, daß zwischen Marxismus und bürgerlicher Ideologie in dieser Frage ein unüberbrückbarer Gegensatz existiert, indem er schreibt: „Wer immer den Versuch unternimmt, die Auffassungen von Marx mit solchen anderer Sozialtheoretiker und Sozialreformer zu vergleichen, scheitert bald an dem Unterschied schon der Sprache. Ob man die katholische Sozialphilosophie der berühmten päpstlichen Enzykliken, an die meisten der zahlreichen Arten von Sozialismus oder an noch die jüngsten programmatischen Äußerungen der internationalen Sozialdemokratie denkt: ihre Kritik beruht stets auf einer mehr oder minder klaren Vorstellung dessen, was sie ‚Gerechtigkeit‘, ‚soziale Gerechtigkeit‘ nennen. Die Forderung nach ‚Gerechtigkeit‘ macht die Summe ihrer Forderungen aus. Bei Marx hingegen wird man vergeblich nach etwas ähnlichem suchen“ (S. 14). Dieses Eingeständnis hindert den Verfasser aber nicht im geringsten daran, eine allgemeinverbindliche Idee des Gerechten ausarbeiten zu wollen, die sowohl für Marx wie für die anderen gelte. „Wir müssen eine Bestimmung dessen“, schreibt Dahrendorf, „woran wir denken, wenn wir von einer Idee des Gerechten sprechen, voraussetzen. Und zwar muß diese Bestimmung so sein, daß nicht nur Marx, sondern prinzipiell jeder sie mitvollziehen und anerkennen kann. Sie muß sozusagen schlechthin richtig sein. Für eine solche Bestimmung, die den Anspruch erheben kann, einfach richtig zu sein, gibt es, so scheint mir, nur einen Weg: Wir haben auszugehen von der Frage nach der Bedeutung der Wörter ‚gerecht‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚das Gerechte‘ in Sätzen, die wir jeden Tag gebrauchen“ (S. 16). Der Verfasser, der angeblich nicht über die Prinzipien von Marx hinausgehen will, beginnt also stillschweigend mit einem außerhalb der marxistischen Theorie liegenden Ausgangspunkt. Diese

¹ Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Bd. I: Berlin 1947. S. 7/8

Tatsache ist ihm sehr gut bekannt, denn er erklärt weiter: „Wenn wir dann an das Werk von Marx herantreten, haben wir unser Resultat umzukehren. Wir haben zu prüfen, ob sich der Sachverhalt, den unsere Betrachtungen zur Bedeutung der Wörter ‚gerecht‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚das Gerechte‘ als Ergebnis erbracht haben, bei Marx wiederfindet. Können wir diese Frage bejahen, dann ist der Rückschluß erlaubt, daß auch das Wort ‚Gerechtigkeit‘ bei Marx einen sinnvollen Platz hat, daß Marx die Idee des Gerechten kennt“ (S. 17). Aber Dahrendorf leugnet damit — indem er ihre Allgemeinverbindlichkeit behauptet — den gerade vorher eingestandenen grundlegenden Gegensatz. Schon diese scheinbar völlig harmlose Unterstellung birgt das ganze System seiner antimarxistischen Anschauungen und Ausführungen in sich. *Erstens* wird damit eine losgelöste, von der materiellen gesellschaftlichen Wirklichkeit isolierte Idee zum Maßstab der Beurteilung des Marxismus gemacht, d. h. Dahrendorf geht an den Marxismus vom Standpunkt des Idealismus heran. *Zweitens* wird damit der Klassencharakter einer derartigen Idee liquidiert und die bürgerliche Idee zum Maßstab der Beurteilung des Marxismus gemacht, d. h. Dahrendorf geht vom Standpunkt der heuchlerisch als überparteilich deklarierten bürgerlichen Ideologie aus. Das alles versteckt er unter einer „Analyse der Alltagssprache“, die bloß formellen Charakter tragen solle und eliminiert damit *drittens* auch noch den historischen Charakter der Idee der Gerechtigkeit, postuliert damit eine absolute Idee, die für jeden Zeitraum, für jede historische Epoche zu passen hat. Wenn Dahrendorf daher selbst noch am Ende seiner Untersuchung über diese „allgemeine Idee des Gerechten“ schreibt: „Das Ergebnis unserer Untersuchungen wirkt ein wenig mager“ (S. 36), so täuscht er bewußt den Leser, da bereits der Ausgangspunkt jede Möglichkeit der Marx-Fälschung offen läßt, aber jede Möglichkeit einer wirklichen Erfassung des Marxismus von vornherein ausschließt.

Im Verlauf seiner „Untersuchungen“ kommt der Verfasser zu dem — vor ihm zweifellos noch nie erkannten — Ergebnis, daß die Idee der Gerechtigkeit sich in ihrem Wesen nach immer auf Beziehungen zwischen Menschen, auf menschliche Verhältnisse beziehe (S. 33). Die wirkliche Frage, ob es sich dabei um ein primäres, selbständiges Verhältnis handele oder ob es Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins und abgeleitetes Verhältnis ist, umgeht er dabei sorgfältig. Aber dieses Ergebnis genügt ihm noch nicht. Er konstruiert auch noch den Begriff einer „gerechten Gesellschaftsordnung“, die er folgendermaßen definiert: „Wir sprechen von einer ‚gerechten Gesellschafts-

ordnung‘. Gerecht ist, nach unseren Entwicklungen, diejenige Gesellschaftsordnung, die den Ansprüchen aller in ihr lebenden Menschen an sie entspricht. Auch hier handelt es sich nicht um die Summe willkürlicher Wünsche jedes einzelnen an den Staat. Ansprüche bestehen, auch ohne daß die Menschen sie aussprechen. Sie bestehen, wenn und insoweit eine Beziehung zwischen den einzelnen Menschen und dieser Gesellschaftsordnung vorhanden ist, d. h. wenn die Menschen in dieser Gesellschaftsordnung lebende Menschen sind und soweit sie Menschen in Gesellschaft sind. Sind diese Bedingungen erfüllt, dann handelt es sich um Ansprüche, die notwendig, unaufhebbar und verbindlich bestehen und an deren Befriedigung sich entscheidet, ob die Gesellschaftsordnung ihnen gerecht wird oder nicht, gerecht ist oder nicht“ (S. 36). Dahrendorf nimmt also nachdrücklich und im Gegensatz zum Marxismus einen ideellen Maßstab für die Untersuchung der Gesellschaft. Man beachte dabei aber seinen scheinbaren Realismus und Historismus, wenn er die willkürlichen Wünsche nachdrücklich ausschließt und jeweils von den Rechtsansprüchen an eine bestimmte Gesellschaftsordnung spricht. Mit dieser Methode will er seinen idealistischen Ausgangspunkt verhüllen, um ihn desto besser dem Marxismus unterschieben zu können.

Aber um dieses Ziel zu erreichen und als notwendiges Ergebnis des Marxismus selbst ausgeben zu können, muß Dahrendorf sich notgedrungen mit der marxistischen Theorie näher beschäftigen, wobei ihn naturgemäß besonders das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein interessiert. So untersucht er im dritten Kapitel seines Buches das Thema: „Die Deriviertheit des Gerechten als Idee im Denken von Marx“ (S. 40 bis 50). Hier macht er den zweiten grundlegenden Schritt seiner Marx-Fälschung. Mit wenigen Worten tut er die Bestimmung der Produktionsverhältnisse durch den Charakter der Produktivkräfte ab, wobei er — seinem idealistischen Ausgangspunkt treu bleibend — erklärt, man dürfe sich die Produktionsverhältnisse nicht gegenständlich vorstellen, sondern als Beziehungen zwischen Menschen (S. 45). Aber der historische Materialismus hat bekanntlich niemals behauptet, daß die Produktionsverhältnisse als materielle gesellschaftliche Verhältnisse gegenständlichen Charakter tragen. Sie bilden sich außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein im Produktionsprozeß und Marx, Engels und Lenin haben gerade von dieser Grundlage ausgehend die bürgerlichen Theorien, die die kapitalistischen Produktionsverhältnisse vergegenständlichen, verdinglichen und — durch ewige Ideen bestim-

men lassen, aufs schärfste kritisiert. Dahrendorf aber muß trotz aller seiner Bemühungen, die Grundfrage der Philosophie und ihre marxistische Lösung zu fälschen und zu verwirren, zugeben, daß die Ideen für den Marxismus nichts Selbständiges, ein für allemal Gegebenes sind, sondern Produkte des gesellschaftlichen Seins, der Produktionsverhältnisse.

Dieses Eingeständnis wird aber wiederum für zwei Verdrehungen benutzt. Dahrendorf benutzt nämlich gerade die Bedingtheit des gesellschaftlichen Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein, durch die Produktionsverhältnisse dazu, um den dialektischen Materialismus zu liquidieren. Angeblich soll, mit einer einzigen Ausnahme in dem Brief von Marx an Kugelman vom 24. 6. 1868, Marx nicht der Ansicht gewesen sein, daß der Mensch mit dem Gehirn denkt und daß das Gehirn ein Naturprodukt ist, d. h., er verwandelt Marx in einen subjektiven Idealisten. Es heißt in diesem Zusammenhang nachdrücklich: „Nur im angegebenen Sinne, als gesellschaftliche Bestimmtheit des Gedachten, nicht als physiologische, im traditionellen Sinn materielle Bestimmtheit des Denkens hat Marx seinen ‚Materialismus‘ verstanden“ (S. 47). Dahrendorf hat, das beweist sein Buch, sich zweifellos gründlich mit den Werken von Marx beschäftigt und er ist — wie alle modernen bürgerlichen und rechtssozialistischen Marx-Kritiker — angeblich ein großer Anhänger der Frühschriften. Er verschweigt also absichtlich, daß Marx bereits 1845 nachdrücklich darauf hinweist, daß die Trennung und Gegenüberstellung von Natur und Geschichte unvermeidlicher Bestandteil einer idealistischen Geschichtsauffassung ist. Dahrendorf nimmt diese Trennung — in Fortführung der Traditionen der revisionistischen Philosophie vor — um den Marxismus in eine idealistische Geschichtsphilosophie verwandeln zu können.

Aber damit erscheint ihm die materialistische Abbildtheorie noch nicht genügend zerstört. So behauptet er: „Zur Bezeichnung des abgeleiteten Charakters aller Ideen kennt Marx keinen eigenen Terminus. Für diesen Sachverhalt, daß die Ideen der Menschen von ihrem gesellschaftlichen Sein bestimmt sind, bediene ich mich im folgenden des Terminus ‚deriviert‘. Die Ideen sind für Marx ‚deriviert‘“ (S. 49). Aber welche wirkliche Bestimmung der Ideen durch die Wirklichkeit, durch das gesellschaftliche Sein soll es dann neben außer der, daß die Ideen Abbilder der objektiven gesellschaftlichen Prozesse und Verhältnisse sind? Welchen anderen Inhalt soll der Satz haben, daß das Ideelle nichts anderes ist als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle? Soll eine Idee etwas anderes sein als ein Abbild, dann müssen in ihr zumindestens un-

abhängige Elemente existieren, die keine Abbilder sind, d. h. man kommt unvermeidlich zu einer idealistischen Erkenntnistheorie.

Dahrendorf aber bedarf dieser „Deriviertheit der Ideen“, um ein neues Argument für die Umwandlung des marxistischen Materialismus in den revisionistischen Idealismus zu besitzen. Im vierten Kapitel „Der relative Begriff des Gerechten im Denken von Marx“ geht er noch einen Schritt weiter. Hat er im vorhergehenden Kapitel den materialistischen Charakter der marxistischen Theorie vom gesellschaftlichen Bewußtsein zerstören wollen, so beschäftigt er sich in diesem mit der Liquidierung der Dialektik der marxistischen Erkenntnistheorie. Den ersten Schritt, den er auf diesem Wege tut, ist der, daß er beide Seiten der marxistischen Erkenntnistheorie auseinanderreißt und gegenüberstellt. Daher erklärt er: „Die Deriviertheit des Gerechten als Idee schließt ihre Relativität nicht notwendig ein. Marx verwischt diese wichtige Differenz ...“ (S. 54). Und an anderer Stelle heißt es: „Es gibt für Marx so lange keine ewigen Ideen, wie es keine ewigen Produktionsverhältnisse gibt“ (S. 53).

Damit hat Dahrendorf gleichsam einen Knotenpunkt in seiner Marx-Fälschung erreicht, einen Punkt, an dem die Quantität in die Qualität umschlägt. Er widmet sich auf den nachfolgenden Seiten einer oberflächlichen und abstrakten Darstellung des Kapitalismus, um daran den marxistischen Begriff der Gerechtigkeit — selbstverständlich durch die Dahrendorfsche Brille gesehen — darzustellen. Da er dabei systematisch die marxistische Kritik der bürgerlichen Gerechtigkeitsideologie umgeht, indem er (nach der Fußnote 69 auf Seite 61 zu urteilen) bewußt verschweigt, daß der historische Materialismus den illusorischen Charakter dieser Idee entlarvt und nachweist, daß sie den antagonistischen Verhältnissen der kapitalistischen Klassengesellschaft den Schein der Harmonie und Widerspruchsfreiheit in den menschlichen Beziehungen zu verleihen sucht, verwandelt er stillschweigend die Idee des Gerechten zu einer Qualität der kapitalistischen Produktionsweise selbst: „Die bürgerliche Gesellschaft ist gerecht, insofern sie Freiheit, Gleichheit und Eigentum, die Inhalte der Rechtsansprüche der in ihr lebenden Menschen garantiert. Der Begriff des Gerechten, der dieses Gerechtsein für sich heraushebt, begreift es als relativ, weil sein Inhalt nur im Verhältnis zu den in der besonderen, vergänglichen Produktionsweise des Kapitalismus begründeten Rechtsansprüchen der Menschen als gerecht bestimmt ist“ (S. 63). Marx verwandelt sich also in der Darstellung Dahrendorfs in einen idealistischen Apologeten des Kapitalis-

mus. Aber trotzdem kommt er nicht um die Tatsache herum, daß Marx die historische Relativität des bürgerlichen Gerechtigkeitsbegriffes, der bürgerlichen Gerechtigkeitsidee, ihre innere Widersprüchlichkeit als Abbild der antagonistischen kapitalistischen Produktionsweise enthüllt hat.

Indem er zugleich die Dialektik der Entwicklung der Ideen von der in die „Deriviertheit der Ideen“ verfälschten materialistischen Abbildtheorie losgerissen hat, gelingt es ihm in seiner Darstellung, die Frage nach dem Kriterium für die Beurteilung der ideellen Entwicklung zu umgehen. Da — nach seiner Behauptung — die Ideen nicht Abbilder des gesellschaftlichen Seins sind, sondern nur von ihm deriviert sind, bleibt kein Maßstab, an dem die Gültigkeit und Wahrheit einer Idee objektiv gemessen werden kann. Dahrendorf nutzt die von ihm selbst geschaffene Konfusion auch unverzüglich aus und erklärt scheinbar naiv: „Was setzt Marx gegen die ‚Gerechtigkeit der Bourgeoisordnung‘, die in Wirklichkeit ‚unverhüllte Wildheit und gesetzlose Rache‘ ist? Etwa einen neuen relativen Begriff des Gerechten? Oder ist es eine andere, absolute Idee, die das Pathos seiner Kritik begründet? Es hat jedenfalls den Anschein, als führe Marx' Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Begriff des Gerechten an die Grenze des relativen Begriffs des Gerechten im Denken von Marx überhaupt“ (S. 71). Und etwas weiter, zu Beginn des fünften Kapitels „Absolute und totale Gerechtigkeit der kommunistischen Gesellschaft“ erklärt er: „Jeder Begriff des Gerechten im Denken von Marx ist deriviert, aber nicht jeder ist notwendig relativ“ (S. 72). Aber das Kriterium für die Beurteilung des Wertes, des Wahrheitsgehaltes der bürgerlichen Gerechtigkeitsidee ist für den Marxismus nicht eine andere Idee der Gerechtigkeit, sondern die kapitalistische Wirklichkeit der Ausbeutung und Unterdrückung der werktätigen Massen, die gesellschaftliche Praxis. Ihr relativer Charakter wird also dadurch bestimmt, daß sie Abbild der ökonomischen Basis der Gesellschaft ist.

Dahrendorf ist sich dieser Schwierigkeit sehr gut bewußt und sieht sich daher genötigt, zu einer neuen Fälschung Zuflucht zu nehmen. Zu diesem Zweck verwandelt er die materielle, objektiven Gesetzen unterliegende Entwicklung der Gesellschaft in einen teleologischen Prozeß. „Die Auffassung der Geschichte als einer in sich abgeschlossenen Bewegung von einem bestimmten — und bestimmaren — Ausgangspunkt zu einem ebenso bestimmten und bestimmaren Resultat hebt die ‚gründliche Ökonomie‘ von Marx in einen weiten und überaus spekulativen Zusammenhang hinein. Diese Spe-

kulativität erweist das Denken von Marx als im letzten und innersten noch eingebunden in die durch Hegel dem an sein Werk anknüpfenden Philosophieren des 19. Jahrhunderts gesetzten Schranken“ (S. 74/75). Um diese idealistische Fälschung glaubwürdiger zu machen, benutzt der Verfasser ferner den idealistischen Entfremdungsbegriff, wie er von den modernen bürgerlichen Philosophen und Theologen regelmäßig dem Marxismus untergeschoben wird, macht ihn zum Zentralbegriff der marxistischen Geschichtsauffassung und erklärt dann: „Die Begründung der dialektischen Notwendigkeit des Schrittes in die Entfremdung liegt für Marx in der allseitigen Entwicklung der Individuen als dem vorgeschriebenen Resultat der geschichtlichen Bewegung, im Verständnis der Geschichte als dialektischem Gesamtprozeß, der dieses vorgeschriebene Ziel aus seiner einseitigen, einfachen, befangenen Wirklichkeit durch den Widerspruch zur vollen, wahren Wirklichkeit entfaltet“ (S. 79).

Aber die Entfremdung ist für Marx, für den historischen Materialismus niemals die zentrale Kategorie für die Erfassung der Geschichte gewesen. Sie widerspiegelt vielmehr bestimmte Seiten des gesellschaftlichen Prozesses, die selbst durch den Stand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse bedingt werden, insbesondere hinsichtlich der Erkennbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Überwindung der Entfremdung ist daher auch nicht der wesentliche Inhalt der sozialistischen Revolution, sondern nur eine der Folgen, die sich aus der Befreiung des Proletariats und der werktätigen Massen, aus der Vernichtung jeder Form der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen ergeben. Aber die Fragen der proletarischen Revolution, der Diktatur des Proletariats tut Dahrendorf nachdrücklich als für den Marxismus unwesentlich ab (S. 91), da jede Berührung mit ihnen seine spekulativen Spinnweben zerstören könnte. Nicht anders verhält es sich mit der angeblichen festen Zielsetzung der Geschichte. Die Möglichkeit, den Gang der Geschichte auf der Grundlage seiner objektiven Gesetzmäßigkeiten exakt zu bestimmen und vorauszusagen, hat nicht das geringste mit einer spekulativen und teleologischen Geschichtsauffassung zu tun und steht im direkten Gegensatz zu ihr. Daher grenzten sich Marx und Engels bereits in den Frühschriften nachdrücklich von allen Auffassungen ab, nach denen die frühere Geschichte nur zum Zwecke der späteren gemacht sein solle. Aber solche Aussagen kümmern Dahrendorf, der angeblich nur von den Prinzipien von Marx selbst ausgeht, nicht im geringsten. Er bemüht sich vielmehr, die teleologische Fälschung des historischen Materialismus dadurch zu untermauern, daß er be-

hauptet, mit der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft höre für Marx die Geschichte auf.

Der Verfasser geht dabei von der Tatsache aus, daß in der kommunistischen Gesellschaft die Produktivkräfte sich schrankenlos entwickeln können und es keine Klassen mehr gibt. Dabei muß er selbst zugeben, daß Marx durchaus nicht der Ansicht ist, daß mit der Errichtung des Kommunismus die Geschichte ein Ende hat, um dann zu behaupten, für Marx habe die Geschichte mit der Errichtung des Kommunismus ein Ende. Er schreibt: „Die Geschichte geht in der kommunistischen Gesellschaft weiter — oder fängt, da alle vorherige Geschichte ihre ‚Vorgeschichte‘ war, in ihr überhaupt erst an. Aber Marx scheint den Gedanken, daß auch die kommunistische Gesellschaft sich in eine neue, wesentlich andere Form auflösen, daß auch sie innere Gegensätze hervorrufen könnte, die sich zu Widersprüchen entwickeln, an keiner Stelle in Betracht gezogen zu haben. Er konnte diesen Gedanken aus seinen Prinzipien nicht in Betracht ziehen. In diesem Sinne, im Verständnis ihrer Wirklichkeit als ‚steter Wirklichkeit‘ ist die kommunistische Gesellschaft für Marx in der Tat das Ende der Geschichte. Alle Wandlungen in ihr lassen ihr Grundverhältnis unberührt. Die kommunistische Gesellschaft ist im definierten Sinne absolut“ (S. 96).

Für Dahrendorf gibt es also nur so lange Geschichte, wie die Produktionsweisen wechseln, wie politische revolutionäre Umwälzungen der Gesellschaft stattfinden. Er identifiziert also eine bestimmte historische Form der Entwicklung mit der Entwicklung überhaupt. Er, der sich gegenüber dem Marxismus als Verteidiger des Historismus aufspielt, steht damit auf einem durch und durch unhistorischen, metaphysischen Standpunkt. Und da zugleich die der Klassengesellschaft eigentümliche Entwicklungsform der Gesellschaft als die einzige Entwicklungsform ausgegeben wird, handelt es sich hier zudem um die verhüllte und heuchlerische Bejahung der kapitalistischen Ausbeuterordnung.

Was die Unveränderlichkeit der kommunistischen Gesellschaftsformation betrifft, so wird der Charakter und das Tempo der Entwicklung der Gesellschaft entschieden durch den Charakter und das Entwicklungstempo der Produktivkräfte. Ihre allseitige und schrankenlose Entwicklung in der kommunistischen Gesellschaftsordnung macht also auch ständige Veränderungen in den Produktionsverhältnissen und im Überbau erforderlich. Eine auch nur oberflächliche Betrachtung der Entwicklung in den Ländern des sozialistischen Lagers hätte Dahrendorf von der Richtigkeit dieser Tatsache und

von der Gegenstandslosigkeit seiner Behauptungen überzeugen können. Er will dabei als Argument benutzen, daß für die ganze künftige Geschichte das gesellschaftliche sozialistische bzw. kommunistische Eigentum an den Produktionsmitteln bestehen wird. Aber *erstens* realisiert sich darin gerade die weitere stürmische Entwicklung der Produktivkräfte, die weitere Steigerung ihres gesellschaftlichen Charakters und *zweitens* macht die kommunistische Gesellschaftsformation in ihrer Entwicklung tiefgehende qualitative Wandlungen durch (siehe auch die Referate und Beschlüsse des XXI. Parteitags der KPdSU).

Dahrendorf aber fährt in seinem angeblichen Siegeszuge fort. Mit der gleichen Manipulation wie bei der kapitalistischen Produktionsweise macht er die kommunistische Gesellschaft zu einer gerechten, d. h. macht er die Gerechtigkeit zu einer Qualität der ökonomischen Basis selbst. Als Angelpunkt nimmt er hier die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit und schreibt: „Ich behaupte: Die Entwicklung menschlicher Anlagen und Fähigkeiten, soweit die Gesellschaft sie ermöglichen kann, kann nicht nur als menschlicher Rechtsanspruch an die Gesellschaft gefaßt werden; sie ist in sich selbst die Summe aller möglichen Rechtsansprüche des Menschen an die Gesellschaft“ (S. 106). Da aber die kommunistische Gesellschaft aus allseitig entwickelten Persönlichkeiten bestehen soll, ist sie nach der Terminologie des Verfassers „total gerecht“ (S. 110). Die Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft wird also auf die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit (unter Vernachlässigung ihrer objektiven Voraussetzungen), die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit auf einen juristischen Anspruch und der juristische Anspruch auf die Idee der Gerechtigkeit reduziert. Und diese ganz einfache Methode ergibt dann zusammen mit den anderen Fälschungen einen „absoluten Begriff des Gerechten im Denken von Marx“, dem der Verfasser das sechste Kapitel gewidmet hat.

Trotzdem kommt Dahrendorf nicht um die Tatsache herum, daß er die Theorie von Marx in ungeheurerlicher Weise gefälscht hat. Aber er nutzt auch noch das Eingeständnis der Fälschung aus, um die Fälschung zu rechtfertigen. Er behauptet, solche wissenschaftlichen Begriffe wie der der klassenlosen Gesellschaft und die Idee des Gerechten seien einfach austauschbar. „Gerade diese Austauschbarkeit, der tautologische Charakter der Marxschen Bestimmungen der kommunistischen Gesellschaft und ihrer Benennung als ‚gerecht‘, macht nun, so möchte ich denken, den tiefsten Grund für die stauenswerte Tatsache aus, daß Marx Wort und Begriff des Gerechten für die kommunistische

Gesellschaft nicht gebraucht. Ihre Bezeichnung als „gerecht“ begründet sie nicht, erhöht sie nicht und tut ihr nichts hinzu“ (S. 141). Dahrendorf gesteht Marx dann großzügigerweise eine Scheu bei der Verwendung dieses Begriffes zu, da er nicht mit unerwünschten Verwandten verwechselt werden wollte. Er vergißt, daß er — um bei seinem Ausdruck zu bleiben — ebenfalls zu den unerwünschten „Verwandten“ gehört. Im übrigen hat er die völlige Überflüssigkeit seiner ganzen Arbeit im letzten Satz des Zitats selbst zugegeben und wir haben dem nichts hinzuzufügen.

Dahrendorf aber bemüht sich, die letzten Spuren von Materialismus, die, unabhängig von seinem Willen, in seiner Marx-„Darstellung“ noch vorhanden sind, zu liquidieren. Zu diesem Zweck wiederholt er zunächst einmal den alten Trick, den marxistischen Materialismus und den Hegelschen Idealismus zu identifizieren, wobei er die Behauptung aufstellt, daß er für Marx und ebenso wie für Hegel eine objektive Sittlichkeit gebe (S. 131 ff.). Wir haben bereits feststellen können, wie Dahrendorf diese Behauptung durch die Umwandlung der Gerechtigkeit in eine Qualität der Produktionsweise vorbereitet hat. Dementsprechend leugnet er sowohl in seinen Ausführungen als auch in seinen „Thesen zur Marx-Kritik“ den Gegensatz von Materialismus und Idealismus. Aber damit begnügt er sich noch nicht. Er kehrt noch einmal zu der die sein bürgerliches Bewußtsein so tief erschütternden Tatsache zurück, daß Marx die kommunistische Gesellschaft nicht als „gerecht“ bezeichnet hat und erklärt tiefsinnig: „Daß Marx darauf verzichten kann, bedeutet vielleicht im tiefsten: daß das Gerechte für Marx nicht ein moralisches Postulat, nicht ein ethischer Wert, sondern eine ontologische Bestimmung ist“ (S. 141). Damit enthüllt Dahrendorf seinen eigenen Ausgangspunkt: Es handelt sich um eine religiös-existentialistische Fälschung des Marxismus. Daran ändert auch seine Abgrenzung von entsprechenden Auffassungen (S. 155) nichts, die er wegen ihrer oberflächlichen Analogien rügt.

Es bleibt noch die Frage nach den Ursachen, die dem Buche Dahrendorfs seinen Charakter verleihen, offen. In den Jahren 1953/54 nahm die theoretische Auseinandersetzung innerhalb der westdeutschen Sozialdemokratie außerordentlich scharfen Charakter an. Unter diesen Bedingungen reichten solche offen antimarxistischen Werke wie das Theimers nicht mehr aus. Die Arbeit Dahrendorfs war hervorragend geeignet, jene Teile der sozialdemokratischen Mitgliedschaft, die ehrlich nach einer wirklichen Bekanntschaft mit dem Marxismus strebten, um ein theoretisches Fundament für eine wirklich sozialistische Politik zu erhalten, in

die irre zu führen. Daraus erklärt sich die äußerliche Solidität des Buches, das Fernhalten von politischen Urteilen usw. Es ging dem bürgerlichen Flügel in der westdeutschen Sozialdemokratie darum, den scheinwissenschaftlichen Nachweis zu führen, daß der Marxismus gar nicht als theoretische Waffe im praktischen Klassenkampf dienen könne, daß er keine wissenschaftliche Orientierung in der gesellschaftlichen Entwicklung geben könne. Daher erklärt Dahrendorf auch in seinen „Thesen zur Marx-Kritik“: „Das Werk von Marx zerfällt in zwei durch keinen sinnvollen prinzipiellen Zusammenhang verknüpfbare Teile: seine prophetische Geschichtskonzeption einerseits, seine sozialwissenschaftlichen Begriffe, Hypothesen und die auf ihnen beruhenden Vorhersagen andererseits“ (165). Beide könnten unabhängig voneinander akzeptiert werden (These 6. und 7.). Und weiter heißt es: „Nur auf der Grundlage der radikalen Trennung der beiden Teile des Marxschen Werkes ist es möglich, es einer sinnvollen Kritik zu unterwerfen und seine fruchtbaren Bestandteile herauszuarbeiten. Es gibt nur einen Ansatzpunkt radikaler Kritik der spekulativen Geschichtskonzeption von Marx: den Ausgang von der grundsätzlichen Fragwürdigkeit philosophischer Erkenntnis vom Gesamtverlauf der Geschichte“ (S. 166).

Dahrendorf entlarvt sich damit als einer der Verfechter jener Tendenz, die, auf Betreiben der äußersten Rechten in der westdeutschen Sozialdemokratie, auf dem Stuttgarter Parteitag und im Programmentwurf in der bewußten Übernahme der theologischen Geschichtsauffassung ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. Aber will Dahrendorf doch nicht wenigstens etwas retten, was er als „furchtbare Bestandteile“ bezeichnet? Darüber schreibt er: „Es gibt nur eine Instanz zur Widerlegung von Marx' sozialwissenschaftlichen Hypothesen und Vorhersagen: empirische Tatbestände, deren Urteil diese Hypothesen wie alle Annahmen der Sozialwissenschaften unterliegen“ (S. 166). In der Praxis hat sich diese Linie in der Liquidierung der marxistischen Theorie der Klassen und des Klassenkampfes und ihrer Ersetzung durch die Theorie der „Industriegesellschaft“, der „nivellierten mittelständischen Gesellschaft“ und anderer reaktionärer Modeideen realisiert, die ebenfalls auf dem Stuttgarter Parteitag und im Programmentwurf ihre offizielle Anerkennung erhalten haben.

Dahrendorfs Arbeit hat auf dem Gebiet der Theorie keine unerhebliche Rolle bei der Durchsetzung dieser Tendenzen gespielt. Aber auch er konnte und kann nicht die wirklichen Klassegegensätze zum Verschwinden bringen, den Fortschritt des sozialistischen Aufbaus in der DDR und in den anderen Ländern des sozia-

listischen Lagers aufhalten. Auf der Grundlage der Erfahrungen des Klassenkampfes, des sozialistischen und kommunistischen Aufbaus entwickelt und bereichert sich der Marxismus ständig. Dahrendorf wollte in seiner Arbeit den Marxismus liquidieren. Um den zum Marxismus drängenden Leser zu täuschen, nannte er sein Buch „Marx in Perspektive“. In Wirklichkeit ist es nur ein erneuter Beweis für die Perspektivlosigkeit des Antimarxismus.

Peter Bollhagen (Berlin)

Hans Joachim Schoeps: VORLÄUFER SPENGLERS. STUDIEN ZUM GESCHICHTSPESSIMISMUS IM 19. JAHRHUNDERT. 2. erw. Aufl. 105 S.

Hellmut Diwald: DAS HISTORISCHE ERKENNEN. UNTERSUCHUNGEN ZUM GESCHICHTSREALISMUS IM 19. JAHRHUNDERT. 109 S. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. E. J. Brill. Leiden 1955.

Mit den beiden ersten Beiheften der von H. J. Schoeps, Erlangen, herausgegebenen Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte liegen uns zwei Arbeiten vor, die sich trotz aller Unterschiede im Ausgangspunkt, in der Problemstellung und in der Behandlungsweise mit solchen Denkern des 19. Jahrhunderts beschäftigen, die sich der Erforschung und Deutung der menschlichen Geschichte und der geschichtlichen Entwicklung gewidmet haben. Während es jedoch Schoeps um die Geschichtsphilosophie, genauer gesagt um zwei bisher relativ unbekannte Vertreter der pessimistischen Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert geht, um Karl Friedrich Vollgraff (1792–1863) und Peter Ernst von Lasaulx (1815–1861) und um deren Einfluß auf Burckhardt, Nietzsche und Spengler, handelt es sich bei Diwald vor allem um zwei bedeutende Geschichtswissenschaftler des 19. Jahrhunderts, um Johann Gustav Droysen und Leopold von Ranke.

Die Arbeit von Schoeps — der wir uns zuerst zuwenden — umfaßt drei Abschnitte (je einen über Vollgraff, Lasaulx und über die Wirkung beider vornehmlich auf Burckhardt), einen „Realistische Geschichtsprophetien um 1850“ betitelten Anhang (über Donoso Cortés und Bruno Bauer) und einen Rundfunkvortrag über Oswald Spengler. Schoeps trifft einleitend folgende Feststellungen: „Die Lebensstimmung der Jahrzehnte von der Julirevolution in Frankreich bis zur Jahrhundertwende, in denen sich die bürgerliche Gesellschaft formierte, die in den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts

so furchtbar zerschlagen wurde, ist auf das Ganze gesehen optimistisch, vertrauensvoll, fortschrittlich gewesen.“ (S. 1) Zwar hätte es vereinzelt warnende Stimmen, retardierende und reaktionäre Tendenzen — meist aus dem konservativen Lager — gegeben, aber der Fortschritt in der Zivilisation wäre viel zu überzeugend gewesen, als daß diese Stimmen gehört worden wären. Selbst gegen Ende des Jahrhunderts wäre auch Nietzsche noch nicht verstanden, sondern erst dann aktuell geworden, „als nach dem Zusammenbruch des ersten Weltkrieges Oswald Spengler sein Buch: *Der Untergang des Abendlandes* veröffentlichte und schon mit dem Titel zum Ausdruck brachte, was eine ganze Generation zu empfinden begann. Dieses ab 1922 allgemein gewordene Schicksalsbewußtsein, am Ende eines geschichtlichen Verfallsprozesses zu stehen, hat aber schon vor hundert Jahren Vorläufer gehabt“, eben u. a. Vollgraff und Lasaulx, deren Beitrag „zur Erkenntnis des Verfallsprozesses“ erst noch gewürdigt werden müsse und der um so höher einzuschätzen sei, „als diese Erkenntnisse vor hundert Jahren ebenso selten und schwer zu erringen waren, als sie heute geläufig und geradezu „Bildungsinhalt“ des historischen Bewußtseins geworden sind“ (S. 2). Wir kommen auf diese Bemerkungen noch zurück.

Wenn wir das Wesentlichste — zunächst über Vollgraff — hervorheben, so ergibt sich folgendes Bild: Vollgraff, in den Jahren ab 1832 Professor des „Staatsrechts und der Politik“ in Marburg, versuchte in dem Bestreben, den Gang der menschlichen Gesellschaft naturgesetzlich und mit mathematischer Bestimmtheit zu erklären, den spätromantischen biologisch gefaßten Organismusbegriff auf die Geschichte anzuwenden. Orientiert an den Jüngern der Schellingschen Naturphilosophie Oken, Steffens, G. H. Schubert u. a. übertrug er die vier Lebensalter (Kind, Jüngling, Mann, Greis) auf das Leben der Völker und führte — in dieser strengen Systematik und Breite erstmalig — den Gedanken durch, „daß Völker und Kulturen Organismen seien und als solche den Lebensbedingungen aller Organismen unterliegen“ (S. 10). Die Ansicht von einer Höherentwicklung der Menschheit lehnt Vollgraff grundsätzlich ab. Er stellt ihr die Behauptung entgegen, daß unser Planet im Greisenalter stehe und bereits altersschwach geworden sei. Auch die jüngsten und anscheinend gesündesten Völker stünden daher schon im Verfallsstadium. Kriterien für diesen vermeintlichen Verfall sind ihm: die Umbildung des natürlichen Selbsterhaltungstriebes in die Selbstsucht, das Entschwinden der Humanitätsgefühle und damit im Zusammenhang der Verfall der Religion

und das Aufkommen des Atheismus, der Zerfall der Ehe, die Jagd nach schnellem Reichwerden, die Veräußerlichung des Lebens durch Industrie und Technik, das Nachlassen der Schöpferkraft in Wissenschaft und Dichtung, der Niedergang des Adels, der Parlamentarismus u. a. m., vor allem aber die Revolution von 1848 und die revolutionären Erhebungen in Polen, die für Vollgraff der Anfang vom Ende sind. Summa summarum: Das Menschenreich ist nur noch „ein kolossales Ruinenfeld“ (S. 15). Die Aufzählung dieser verschiedenartigsten Faktoren und Prozesse, die durch die Entwicklung des Kapitalismus bedingt sind, und deren Wertung durch Vollgraff als Verfallserscheinungen kennzeichnen eindeutig dessen ideologisch-politische Position: die der romantisch-feudalen oder halbfeudalen Reaktion auf die Französische Revolution und den französischen Materialismus, die sich zwar hauptsächlich gegen das Bürgertum richtet, die aber — entsprechend der historischen Situation in Deutschland — schon Elemente des Kampfes gegen die Arbeiterbewegung enthält und unmittelbar infolge der Zuspitzung der Klassegegensätze in die bürgerliche Revolutionsfeindschaft und in den offenen Kampf gegen das Proletariat umschlägt und damit verschmilzt, wie es bereits bei Vollgraff und Lasaulx, deutlicher schon bei Tocqueville, Cortés, Schopenhauer oder Burckhardt, ganz offen dann etwa bei Nietzsche zu beobachten ist. Mit Recht stellt daher Schoeps fest, daß Vollgraff „auf Seiten der konservativen-restaurativen Kräfte“ steht (S. 19), und erhärtet dies — wenn auch in recht zurückhaltender und den Klassenstandpunkt Vollgraffs nicht eindeutig kennzeichnender Weise — durch weitere Belege. So etwa durch den Haß Vollgraffs auf die Revolution von 1848 und deren „sogenannte Errungenschaften“, also volksvertretende Körperschaften und demokratische Institutionen, die der Freiheit abträglich seien. So auch insbesondere durch Vollgraffs Haß auf die Französische Revolution als Produkt des Verfalls, als „dämonisch“, „gefährlich“, „ansteckend“ und „unsittlich“. Sie sei die wahre Urheberin der sozialistischen und kommunistischen Tendenzen der Gegenwart (S. 20) — ein Irrtum Vollgraffs, der zwar an dessen reaktionärer Haltung keinen Zweifel läßt, den aber Schoeps zu korrigieren und einzuschätzen nicht für nötig hält.

Obwohl nun nach Vollgraff der Verfall der Menschheit nicht aufzuhalten ist — in diesem Sinne charakterisiert Schoeps Vollgraffs Philosophie als eine „Philosophie des Todes“ und ihn selbst als einen „Diagnostiker des Todes in der Weltgeschichte“ (S. 26) —, gehen doch seine politischen Zielsetzungen dahin, das Ende wenigstens aufzuschieben. Abgesehen von seinem

Staatsideal (ständischer Staatsaufbau nach altdeutschen Mustern, patrimoniale Kleinstaaten im Rahmen einer Föderation), an dessen Verwirklichung er nicht mehr glaubt, befürwortet er daher, den Niedergang durch eine „eiserne zuchtpolizeiliche Regierung“ (S. 18) aufzuhalten, womit er den feudalen Despotismus und zugleich die Unterdrückung der demokratischen wie auch bereits der sozialistischen Kräfte rechtfertigt. Damit zeigt sich schon in Vollgraffs Auffassungen eine Komponente, die fast allen diesen pessimistischen und Untergangsphilosophien eigen ist, auf die Schoeps zwar (bei Vollgraff, Lasaulx und Spengler) hinweist, die er aber bei weitem nicht hinlänglich zu charakterisieren in der Lage ist. Es ist das Moment der nach innen und außen gerichteten Aggressivität der herrschenden Ausbeuterklassen, dem drohenden Untergang durch eine — sei es monarchisch-absolutistische, sei es bürgerliche — Diktatur entgegenzuwirken. Dies gilt sowohl für den Staatsapparat („eiserne zuchtpolizeiliche Regierung“) als auch für den einzelnen Vertreter der zum Untergang verurteilten Klasse, deren Haltung dann später als „aktiver Nihilismus“ (Nietzsche) oder „heroischer Trotz“ (Heidegger) gekennzeichnet wurde und mit der man das Schicksal noch einmal herausfordern will. Schoeps bemerkt das auch: „Die geistige Haltung“ Vollgraffs „ist die eines Spengler nahe verwandten Stoizismus, die sich zur persönlichen Tapferkeit entschließt, weil wir doch sterben müssen. Ja, sogar Heidegger scheint hier schon vorweggenommen zu sein, wenn Vollgraff die ‚eiserne Notwendigkeit‘ aufweist, die den Menschen dazu zwingt, ‚seine ganze physische und geistige Kraft zusammenzuraffen, um seine Existenz zu behaupten‘“ (S. 27). Wenn Schoeps jedoch fortfährt: „Der hinter dieser Haltung stehende Verzicht auf gläubige Daseinsdeutung und auf Sinngebung jeder Art ist einer durch soviel Tod und Grauen hindurchgegangenen Zeit wie der unseren langsam vertraut geworden. Heute wirkt Vollgraffs Denkart und Lebenshaltung ganz modern“, so muß doch ganz eindeutig festgestellt werden, daß hinter dieser Haltung nicht nur ein Verzicht auf etwas, sondern das Suchen nach und Ergreifen von neuen Möglichkeiten steht, in verzweifelter Kampf das unvermeidliche Ende „durch Tod und Grauen“ aufzuschieben. Und ferner: wenn diese Haltung auch „modern“ ist — Schoeps sieht sie ja selbst auch bei Lasaulx, bei Spengler und vor allem im Faschismus, wir sehen sie darüber hinaus in den gegenwärtigen Verzweiflungsaktionen des Imperialismus wirksam —, so hat sie doch größtes Elend über die Menschheit gebracht und ist im Interesse der Menschheit unbedingt zu verabscheuen.

Diese aggressiv-reaktionäre Haltung findet sich wie bei Vollgraff so auch — um schon vorzugreifen — bei Lasaulx und bei Cortés. Lasaulx ruft pathetisch: „Vorwärts — und wenn es zum Tode ginge — so lautet die Losung der Geschichte!“ und fordert von „königlich gesinnten Fürsten . . . , die Gefahren abzuwenden, welche einer gänzlichen Entfesselung aller gebundenen Kräfte folgen“ (S. 49), verlangt die Aufbietung aller militärischen Kräfte, „wenn vielleicht auch nichts anderes zu erreichen sei als ein ehrenvolles Grab“ (S. 51) und schließlich die Errichtung einer Diktatur, um nach 1848 die „Ordnung“ wiederherzustellen (S. 56). Noch schärfer drückte es der spanische Aristokrat Donoso Cortés aus, der nach der Revolution von 1848 nur noch die eine Möglichkeit sah, der Demokratie und dem Sozialismus — von ihm verleumdet als „Diktatur des Dolches“ — die „vornehmere und ehrenvollere“ (sprich konterrevolutionär-terroristische) „Diktatur des Säbels“ gegenüberzustellen (S. 87/88). Es ist recht aufschlußreich, daß Schoeps diese „Entscheidung des Donoso Cortés für die Diktatur der historisch legitimen Autoritäten von 1850“ verharmlöst (ebd.) und überhaupt nicht dieses Doppelantlitz des „heroischen Pessimismus“ feudaler, halbfeudaler oder bourgeoisier Prägung sehen will (aufschlußreich auch insofern, als die Ambitionen Schoeps' in Richtung auf eine neue Hohenzollernmonarchie bekannt waren).

Bezüglich Vollgraff bleibt noch hervorzuheben, daß er einige rassistische Auffassungen (er war gegen Rassenmischungen, plädierte für „Erbygiene“ und „rassische Gesundheitspflege“) vertreten hat, die von faschistischen Ideologen — so von Adolf Günther — aufgegriffen wurden. Zwar weist Schoeps mit Recht darauf hin, daß für Vollgraff die Rassenmischungen Ausdrucksformen des mit Notwendigkeit eintretenden Verfalls und nicht, wie etwa für Gobineau, verhinderbare Ursachen dieses Verfalls seien (S. 16), dennoch bleiben die auf eine Verzögerung des Verfallsprozesses gerichteten „erbygienischen“ Gedanken Vollgraffs eindeutig reaktionär und nahmen gewisse Züge der faschistischen Rassentheorie vorweg.

Die abschließenden Bemerkungen Schoeps' über Vollgraff sind recht zwiespältig und widersprüchlich: einerseits sei er — der in seiner Zeit verständlicherweise fast völlig unbeachtet blieb — ein „reaktionärer kleiner Mann“ gewesen, „der die meisten Triebkräfte seiner Zeit“ nicht begriffen habe und dessen Biologismus zur Erklärung der von ihm „mit unleugbarem Recht konstatierten Verfallsphänomene“ prinzipiell ungeeignet sei — Einschätzungen, denen wir durchaus zustimmen, obgleich ihnen nichts Posi-

tives entgegengesetzt wird —, andererseits sei jedoch Vollgraff „in der prinzipiellen Sicht des Zeitgeschehens der Wahrheit nähergekommen als die naiven Fortschrittsideologien im Lager des liberalen Bürgertums“, er sei der „Linné der Völkergeschichte“ und habe „wirklich geniale Einsichten in das Wesen der Geschichte und in den Zustand seiner Zeit“ gehabt (S. 27 bis 30). Den Nachweis dessen ist uns Schoeps schuldig geblieben.

Lasaulx, nicht so unbekannt wie Vollgraff, mit Goerres und Baader verwandt, führender Abgeordneter des politischen Katholizismus in der Frankfurter Nationalversammlung, war von 1835–61 Professor der Altertumswissenschaft in Würzburg und München. Da er von Vollgraff beeinflusst war, andererseits sein Hauptwerk (Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte, 1856) stark auf Burckhardt wirkte und nachweisbar in dessen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ seinen Niederschlag gefunden hat, ist Lasaulx ein ideengeschichtliches Bindeglied in der Kette von Vollgraff über ihn, Burckhardt und Nietzsche zu Spengler.

Lasaulx hat mit Vollgraff vieles gemeinsam: so generell die pessimistische Geschichtsauffassung (in der modifizierten Form einer Kreislauftheorie, wobei der jetzige Zyklus an seinem Ende angelangt sei), die — wenn auch nicht zentrale — Übertragung biologischer Kategorien auf die Gesellschaft, eine weitgehende Übereinstimmung in der Beurteilung der verschiedensten Erscheinungen als Anzeichen des Verfalls, Bejahung der Monarchie und militanter Antidemokratismus (S. 35, 45–51, 56/57). Der Unterschied gegenüber Vollgraff liegt bei Lasaulx vor allem in dessen christlich-katholischer Weltanschauung, die ihn — im Widerspruch zu seiner eigenen Zyklientheorie — dazu führt, in Verbindung mit messianischen Hoffnungen eine schließliche Durchbrechung der Kreisläufe und eine „endliche Rückkehr aller Dinge zu Gott“ anzunehmen (S. 35, 43/44, 51). Lasaulx ist für Schoeps daher der „Sympathischere“ von beiden, weil er wenigstens Möglichkeiten offenlasse. Konkret sah Lasaulx eine solche Möglichkeit (für Bayern!) in der Orientierung auf Österreich, dessen slawische Volksteile wie überhaupt die Slawen ihm im Gegensatz zu den perspektivlosen Germanen unverbraucht zu sein schienen (S. 49–51). Schoeps schreibt, daß „wir damit tatsächlich bei Dostojewski und den Slawophilen angelangt sind, die durch die unter Rußlands Führung geeinigte slawische Völkerwelt das dritte Reich des Heiligen Geistes erwarteten“ (S. 52). (Solche und ähnliche Spekulationen über die zukünftige Mächtokonstellation auf der Erde sind es dann, mit denen sich Schoeps wie schon bei Voll-

graff so auch bei Cortés und Bauer im Anhang abgibt [S. 82–93].)

Wenn Schoeps zu Vollgraff und Lasaulx abschließend feststellt, daß beide „gerade wegen dieser biologischen Geschichtsauffassung pessimistisch denken und urteilen“ (S. 57), so muß man wohl widersprechen und umgekehrt sehen, daß beide der Perspektivlosigkeit *ihrer* Klasse wegen zu pessimistischen Anschauungen gelangt sind und dann versuchten, sie mit dem Hinweis auf Naturvorgänge zu begründen und zu verabsolutieren. Eine objektive Beurteilung kann man von Schoeps jedoch schwerlich erwarten. Auf idealistischem Standpunkt stehend und selbst der Untergangsideologie weitgehend verhaftet, kommt er vielmehr zu folgenden Schlußfolgerungen: „Gewiß wird über sie (Vollgraff und Lasaulx' Verfallsdiagnosen — B. K.) das allerletzte Wort erst nach Abschluß des historischen Prozesses überhaupt — also am Ende der Weltgeschichte gesprochen werden können. . . Die Geschichte wird es lehren, wer von beiden richtiger gesehen hat. Jedenfalls scheint das Jahrhundert seither ihre Diagnosen durchaus zu bestätigen. Es hat uns alle die Wirklichkeit eines solchen Maßes auch an *physischen* Untergängen kennen gelehrt, wie selbst wir Heutigen es nicht für möglich hielten, bis sie über uns gekommen sind. Und die Frage nach dem neuen Werden steht. . . noch ganz dahin“ (S. 62, 63). Wir stünden noch keineswegs am Ende der tausend Jahre des „Satanos Barbaros“ (Burckhardt), „sondern starren noch gebannt auf den vor unseren Augen abrollenden ‚Untergang des Abendlandes‘, ohne die geringste Ahnung davon, ob ein neuer Aufgang folgen wird“ (S. 80). Und Schoeps beendet seinen Spengler-Vortrag — in dem er u. a. die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse über den ferneren Gang der geschichtlichen Entwicklung bestreitet — auf wahrhaft trostlose Weise mit diesen Worten Burckhardts: „Wir haben eine Bitte ans Schicksal: Um Pflichtgefühl für das jedesmal Vorliegende, um Ergebung in das Unvermeidliche und — wenn die großen Fragen der Existenz auf uns zukommen —, um klare, unzweideutige Stellung derselben; endlich, um soviel Sonnenschein für das Leben des einzelnen, als nötig ist, um ihn bei der Erfüllung seiner Pflicht und der Betrachtung der Welt munter zu erhalten“ (S. 101).

Damit ist Schoeps zu seiner Einleitung zurückgekehrt, in der es hieß, daß die Ansichten Vollgraffs, Lasaulx' und der anderen von ihm behandelten Gestalten in unser Schicksalsbewußtsein eingegangen und „Bildungsinhalt“ des historischen Bewußtseins geworden seien. Richtig daran ist — und es bleibt als Schoeps' Verdienst zu werten, daß er unsere Kenntnisse über diesen Zusammenhang erweitert hat —,

daß sie zu einem Grundbestandteil der *bürgerlich-imperialistischen* Ideologie geworden sind, aber auch nur dieser. Andererseits gehört doch aber ein erkleckliches Maß von Kurzsichtigkeit, wenn nicht Blindheit dazu, immer noch gebannt auf den „Untergang des Abendlandes“, d. h. der imperialistischen Welt zu starren und nicht zu sehen, nicht sehen zu wollen, daß sich seit langem eine neue, die sozialistische Welt aufgetan hat, die genau zu der gleichen Zeit, als Vollgraff und Lasaulx ihre „genialen Erkenntnisse“ gewannen und ihre pessimistischen Prognosen vom Untergang der Menschheit entwarfen, von Marx und Engels auf der Grundlage der echten Erkenntnis der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze vorausgesagt wurde.

Angesichts der — z. T. doch recht absurden und von der Geschichte längst überholten — Spekulationen der Vollgraff und Lasaulx ist es fast die direkte Fortsetzung, wenn Diwald zur Hauptaufgabe seines Buches die Klärung der außerordentlich wichtigen Frage macht, „bis wohin die Grenzen reichen, innerhalb derer Geschichte so betrachtet werden kann, daß die Deutung nicht subjektiv vollzogen wird, sondern sachangemessen verfährt und verfahren muß, weil die Notwendigkeit dieser und nur dieser Deutung von der Geschichte selbst verlangt wird“ (S. 27). In seiner — 30 Seiten umfassenden — Einleitung bemüht sich daher Diwald zunächst, zu „sachunangemessenen“ Deutungen der Geschichte prinzipiell und kritisch Stellung zu nehmen, um dann in den folgenden drei Kapiteln (Romantik und historische Schule; Droysen; Ranke) zu — seiner Meinung nach — immer „sachangemesseneren“ Deutungen voranzuschreiten, die in der Leistung Rankes, „des Heros der Geschichtsforschung“, des „Klassikers unserer Wissenschaft“ und „Kolumbus der neueren Geschichte“ gipfeln sollen (S. 105).

Diwald schreibt: „Die rationalistisch-positivistische Haltung der historischen Wissenschaften läßt sich, vor allem was die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts betrifft, dadurch charakterisieren, daß die Geschichte und ihre Erforschung, Beschreibung und Deutung in einer selbstverständlichen, festen und unerschütterlichen Beziehung zur Wahrheitsidee stand. Diese Haltung war aber mit der Neigung verknüpft, in der Exaktheit der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse . . . das erstrebenswerte Vorbild zu sehen. Über dieser Frage trat das Problem der genuinen Eigenständigkeit der Geschichte gar nicht erst ins Blickfeld. Auf der anderen Seite führte — eingeleitet durch die Romantik — die Abwehr der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise die Eigenbesinnung der Historie als Wissenschaftsdisziplin, sowie die geschichtsphilosophischen

Nedaxionen überhaunt zu der bekannten Einsicht der durchgängigen *Lebensbezogenheit* aller geschichtlichen Erscheinungen. Man entdeckte dadurch zwar die Eigenständigkeit der Geschichte, entzog aber gleichzeitig von der Theorie der der Wahrheitsidee den Boden... Die ausschließliche Betonung der individuellen Erscheinung, ihrer unbedingten Einmaligkeit, verlockte schließlich zu einer Verabsolutierung des Einzelnen und Unvergleichbaren...“ (S. 1/2). Diwald will nun zeigen, daß weder die Entdeckung der historischen Individualität noch die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in theoretische Sackgassen führen müsse, und dabei auch die Frage untersuchen, „ob das idealistische Erbe in den Geisteswissenschaften ein besonders glückliches Erbe ist“ (S. 2). Kündigen sich hier bereits Vorbehalte gegenüber dem Idealismus an, so wird bald deutlich, daß Diwald die ganze Einleitung benutzt, um einen — verschiedentlich recht scharfen — Kampf gegen bestimmte Spielarten des subjektiven Idealismus in der Geschichtswissenschaft zu führen.

Im Zusammenhang mit Dilthey macht Diwald auf zwei Gefahren aufmerksam, die der Geschichtswissenschaft drohen und die dadurch entstanden sind, daß „man die erkenntnistheoretische Frage unseres Verhältnisses zur Geschichte in ein methodologisches Problem auflöste“ und daß „man durch den Blick auf das Verfahren den Blick auf die *Geschichte selbst* zu richten vergaß“ (S. 2). Über die Ursachen dieser Haltungsänderung, die im Zusammenhang mit der allgemeinen Krise der bürgerlichen Ideologie um die Jahrhundertwende gesehen werden müssen, sagt Diwald allerdings nichts. Er zitiert K. D. Erdmann: „Was bewahrt die Geschichtswissenschaft, wenn sie nicht auf die Erkenntnis des Gesetzmäßigen ausgerichtet ist, davor, in der Willkür subjektiver Deutungen und damit in erkenntnistheoretischem Skeptizismus zu versinken?“ und fährt fort: „Denn weil Geschichtsschreibung und Geschichte in weitestem Sinne immer Verhältnisse und Zusammenhänge berühren, die zwischen Menschen und Seinsformen bestehen... ist die Tendenz besonders naheliegend, das ganze Problemgewicht auf den die Geschichte betrachtenden, schreibenden, erkennenden Menschen zu verlegen, der überdies selbst jeweils ein Stück Geschichte ist. Dem kommen vor allem die idealistischen Theorien entgegen, so daß es nicht wunder nimmt, wenn die Mehrzahl der Denker... jener Versuchung unterlegen sind“ (S. 3). Diwald polemisiert nun gegen eine Reihe von idealistischen Auffassungen, so z. B. gegen die Meinung, daß es „eine *aktive Erkenntnis* gibt, die die Wirklichkeit nicht läßt, wie sie ist, die gewaltsam in die Zusammenhänge eingreift und

neue Sachverhalte schaffen will“ (ebd.), so gegen die Behauptung Simmels — und ähnlich Litts —, daß „der Entstehungsprozeß der Geschichte *identisch* mit ihrer Erkenntnis ist“ (S. 5), so gegen Rickert und Steger, die die geschichtliche Erkenntnis in ein Beschreiben subjektiver Zustände auflösen (S. 7), gegen die ganze Verstehenstheorie, die das Subjekt-Objekt-Verhältnis auflöse (S. 8), gegen Windelbands und Rickerts Meinung, daß erst die Methode den Stoff konstituiere (S. 11) und Rothackers Überbewertung der Methodologie (S. 12), ferner gegen den „zerstörenden Relativismus“ Meinecke, der in „idealistic Manier“ „der Geschichte nur ein solches Sein zukommen läßt, welches bis in die letzten Bestimmungen auf *unser* Sein angelegt ist“ und wogegen Diwald mit Recht einwendet, „daß das die Geschichte betrachtende Subjekt von der Geschichte her... bestimmt wird und nicht umgekehrt, wie es die idealistischen Theorien unablässig betonen“ (S. 15). Schließlich kritisiert Diwald die ganze auf idealistischem Standpunkt stehende psychologisierende Richtung (Dilthey, Simmel, Rickert, B. Erdmann, Spranger, Litt, H. Maier), für die die Geschichte in seelischen Prozessen aufgeht, wonach die Geschichte „Seelenwissenschaft“ sei (Litt) und nur aus dem Wirken psychologischer Kräfte verstanden werden könne (Spranger, S. 18), und letztlich greift Diwald auch jene Position an, nach der das geschichtliche Erkennen ein „intuitives Verstehen“ sei, das in vielem der künstlerischen Schau gleiche (so Mommsen, Dilthey, Meinecke u. a.), demzufolge der Historiker „über den Schatz der rein kausalen Erkenntnismittel hinausgreift und dem Künstler gleich durch Intuition und lebendige Gestaltung den geschichtlichen Erscheinungen *nahezukommen* sucht“ (Meinecke, S. 22).

Nach alldem drängt sich nun natürlich die Frage auf, welchen Standpunkt denn Diwald selbst vertritt, und wir können sagen, daß es in einer entscheidenden Frage — der nach der Bewußtseinsunabhängigkeit der objektiven Realität, hier der geschichtlichen Realität, des Geschichtsverlaufs — ein materialistischer Standpunkt ist, wie es oben z. T. schon deutlich wurde. Diwald betont mehrfach, daß die Geschichte „von uns als geschichtlich erkennendem Subjekt *unabhängig* ist, eben in vollem Wortsinn *an sich* ist“ (S. 10, 23/24 u. ö.). „Und wenn der Historiker sich um Rekonstruktion der Geschichte bemüht, dann muß er im historischen ‚Sein‘ ein von ihm durchaus unabhängiges Sein sehen. Wo diese Einsicht strikt durchgehalten wird, da ist kein Raum für idealistische Theorien... Jede idealistische Einstellung raubt der betrachteten Sache ihren Realitätscharakter“ (S. 28). Daraus

folgt auch für Diwald, daß der Idealismus echte Erkenntnis unmöglich macht (S. 4, 5, 7, 16, 17, 18 u. ö.). Wer jedoch erwartet, daß Diwald seinen Standpunkt als materialistisch bezeichnen würde, sieht sich enttäuscht. Das Wort kommt in der ganzen Arbeit überhaupt nicht vor, und Diwald hat es auch wohlweislich vermieden. Er vertritt nämlich trotz bemerkenswerter materialistischer Gedanken im ganzen gesehen eine objektiv-idealistische Auffassung von der Art Nicolai Hartmanns (der an allen entscheidenden Stellen vorbehaltlos zitiert wird). Und ganz wie bei diesem findet sich bei Diwald ein Gemisch von inkonsequentem Materialismus, inkonsequenter Kritik des subjektiven Idealismus und nicht allzu aufdringlichem Agnostizismus-Irrationalismus, welcher letzterer in dem Hartmannschen „Transobjektiven“, in einer vermeintlichen Irrationalität im Erkennen des geschichtlichen Seins, in der Irrationalität der Individualität, in der „Rätselhaftigkeit“ des Erkenntnisaktes überhaupt usw. zum Ausdruck kommt (S. 23, 48/49, 81, 86). Näher hat Diwald selbst seine eigene Position nicht bezeichnet, es sei denn, man nimmt den verschwommenen, auch von Diwald nicht klar umrissenen und zur Kennzeichnung eines philosophischen Standpunktes völlig ungeeigneten Ausdruck „Realismus“, den Diwald allenthalben dem (subjektiven) Idealismus gegenüberstellt. Gemeint ist damit — wie aus dem Fortgang der Arbeit hervorgeht — eine vorurteilslose, neutrale, objektiv-objektivistische, alle weltanschaulichen Fragen ausklammernde und recht positivistische Haltung zur geschichtlichen Wirklichkeit, die für Diwald wohl das Ideal darstellt und — wie gesagt — seit Ranke unübertroffen geblieben sein soll.

Von diesem zwiespältigen Standpunkt aus ist keine klare Behandlung des von Diwald gewählten Gegenstandes möglich, und er hat sich auch selbst den Weg dazu versperrt. Es beginnt schon damit, daß er den entscheidenden — von ihm selbst (S. 3) zitierten — Hinweis Erdmanns, daß die Geschichtswissenschaft „auf die Erkenntnis des Gesetzmäßigen ausgerichtet“ sein muß, wenn sie nicht in Subjektivismus und Skeptizismus abgleiten will, ignoriert und den Fragen, ob das „geschichtliche Leben überhaupt Gesetze hat“ (S. 19, vgl. S. 82), ob die Geschichte als Ganzes (im Gegensatz zu einzelnen geschichtlichen Erscheinungen) überhaupt verstehbar sei, bewußt ausweicht, weil dies schon „Glaubensthesen“ wären, von denen sich der Historiker fernzuhalten habe.

Das Abweisen der Klärung solcher Grundvoraussetzungen für das „historische Erkennen“ führt denn auch oft dazu, daß durchaus berechtigte Polemiken Diwalds ihr Ziel verfehlen. Gegen den Relativismus der Dilthey,

Rothacker, Meinecke u. a. kämpfend, wonach objektive Erkenntnis wegen der verschiedenen möglichen weltanschaulichen Standpunkte des Historikers unmöglich sei, meint Diwald, „daß Standpunkte immer und notwendigerweise Einseitigkeiten einschließen, und insofern sie einseitig sind, wählen sie auch das Geschehen einseitig aus, beschränken es also und *müssen es damit verfälschen*“ (S. 14, Hervorhebung von mir — B. K.). Um dem nun zu entgehen, fordert Diwald weltanschauliche Standpunktlosigkeit und Neutralität dem Geschichtsgeschehen gegenüber, ohne zu sehen, daß er erstens etwas Unmögliches verlangt und zweitens, daß es eine *wissenschaftliche* Weltanschauung gibt, den dialektischen Materialismus, der u. a. gerade wegen der — von Diwald abgewiesenen — Aufdeckung der objektiven Gesetzmäßigkeiten eine der geschichtlichen Wirklichkeit adäquate, „sachangemessene“ und unverfälschte Erkenntnis ermöglicht.

Weil Diwald einerseits den dialektischen Materialismus ignoriert und einer Auseinandersetzung mit ihm aus dem Wege geht — wie auch Schoeps —, andererseits aber dem Subjektivismus zeitgenössischer bürgerlicher Historiker und der ganzen subjektiv-idealistischen Geschichtsphilosophie entgegenzutreten will, kehrt er eben zu Ranke und dessen vielgerühmter „Objektivität“ zurück. Ging es ihm schon bei Niebuhr vor allem um dessen Quellenkritik und Abwehr aller „geschichtsmetaphysischen Spekulation“ (S. 43/44), bei Boeckh um dessen Hermeneutik und Auffassung, daß sich der Historiker des Urteils, was an einem Sprachdenkmal wahr oder falsch sei, enthalten solle (S. 46/47), bei Droysen um dessen „sachliche“ Bearbeitung der Quellen, um den „historischen Sinn“, der „Droysens Idealismus Lügen strafft“ (S. 74, 62), so bei Ranke neben anderem um dessen „reiner Anschauung“, „Erforschung der puren Wahrheit“, „Objektivität“, „Unparteilichkeit“, „Auslöschung des eigenen Selbst“ usw. (S. 86, 93/94, 98, 102). Von der idealistischen Ideenlehre Rankes behauptet er, daß sie dessen Erkenntnisweise nicht beeinflusst habe (S. 93).

Was von all dem — unbeschadet der tatsächlichen Leistungen Rankes, um die es hier nicht geht — zu halten ist, wurde schon oft gesagt.¹ Abgesehen von der positivistischen Überschätzung der Textkritik, der Quellenkunde und -bearbeitung, der Beschreibung und Darstel-

¹ Vgl. L. Stern: Zur geistigen Situation der bürgerlichen Geschichtswissenschaft der Gegenwart. Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft (ZfG). 6/1953. S. 831; J. Streisand: Bismarck und die deutsche Einigungsbewegung . . . ZfG. 3/1954. S. 365/66; K. Obermann: Über die Entwicklung der deutschen Geschichtsschreibung . . . ZfG. 4/1957. S. 745 — 49; J. Höppner: Zur Geschichtsauffassung von J. Kuczynski . . . ZfG. 3/1958. S. 574 — 77

lung geschichtlicher Ereignisse, die zwar Voraussetzungen der Geschichtswissenschaft, noch längst nicht aber Geschichtswissenschaft selbst sind, gibt es diese „Objektivität“ und „Unparteilichkeit“, die Diwald bei Ranke sehen will, nicht, und es hat sie auch bei Ranke nicht gegeben. Diwald stützt sich bei der Glorifizierung Rankes – naturgemäß – recht einseitig auf parallele Belege, dagegen kritische Einwände, selbst von bürgerlicher Seite, werden kaum beachtet oder gar nicht berücksichtigt (so vor allem nicht die von Engel-Janosi, Meinecke und Geyl).²

Die Aufgabe, die sich Diwald einleitend stellte (S. 26/27) kann darum nicht als gelöst betrachtet werden. Der Verfasser führt einen tapferen Kampf gegen den grassierenden subjektiven Idealismus in der bürgerlichen Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, aber auch einen aussichtslosen, weil dieser Kampf eben weder mit den Waffen des Idealismus selbst noch mit einem halben Materialismus, sondern nur – das ist auch hier ganz schlagend bewiesen – mit denen des dialektischen Materialismus erfolgreich ausgetragen werden kann.

Bernhard Kaufhold (Berlin)

Carl Gustav Jung: EIN MODERNER MYTHOS. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Mit acht Tafeln. Rascher-Verlag. Zürich und Stuttgart MCMLVIII. 122 Seiten.

Der Rezensent war lange im unklaren darüber, ob die vorliegende Schrift von Archetypen-Jung wert sei, in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ auch nur erwähnt zu werden. Angesichts der 8,40 Erhard-Dukaten, die dem Bundesbürger für diesen modernen Mythos in Westdeutschland abverlangt werden, entschlossen wir uns doch, die „Dinge, die am Himmel gesehen werden“ hier zu Sprache zu bringen. Das niederträchtigste philosophische Buch des Jahres 1958 ist gebührend zurückgewiesen worden.¹ So soll denn auch das lächerlichste Buch des Jahres 1958, das mit wissenschaftlichem Anspruch auftritt, ausreichend „gewürdigt“ werden. Daß freilich Niedertracht und Lächerlichkeit hier in einem Atemzuge genannt werden müssen, ist die einzige wesent-

liche Einsicht, zu der uns Jung mittelbar verhilft.

Jungs „moderner Mythos“ handelt von „Flying Saucers“, von „Ufos“ (Unidentified Flying Objects), eben von „Fliegenden Untertassen“. Um die hintergründige Absicht der vorliegenden Schrift deutlich machen zu können, müssen wir unsererseits einige Bemerkungen über die sogenannten Fliegenden Untertassen machen. Der von Winston Churchill am 5. März 1946 in Fulton (USA) im Beisein von Truman proklamierte kalte Krieg gegen die Sowjetunion und das sozialistische Lager führte in den USA selbst zu zwei symptomatischen Erscheinungen: zu den Hexenprozessen des McCarthy und – als deren psychologischer Hintergrund – zu einer komplexen Massenhysterie, bestehend aus Kommunistschreck, Atomangst und Ufo-Visionen. Diese Massenhysterie wurde nachweislich bewußt geschürt. Die herrschenden Kreise der USA, die den kalten Krieg vom Zaune brachen und die demokratische Opposition im eigenen Lande mundtot machten, organisierten die Stimmung des kalten Krieges mit denselben Mitteln, die eine Millionennarmee von Werbefachleuten bereits bei der Coca-Cola-Reklame erprobt hatte. Haargenau in dem Moment, da in den USA das Schlagwort von der psychologischen Kriegsführung auftauchte, erschienen am Himmel der dortigen Propaganda auch die ersten „Fliegenden Untertassen“. Die ersten „Ufos“ wollen amerikanische Journalisten kurz vor Kriegsende über Schweden gesehen und als geheimnisvolle „russische Geschosse“ erkannt haben. Diese Assoziation von „Marsbewohnerüberfall“ und „bolschewistischer Gefahr“ ist dann in den „Ufo“-Verlautbarungen immer wieder geschickt angelegt worden. So sollen die „Ufos“ vornehmlich über den US-Atomstädten, Flugzeugwerken, Radarstationen und Kriegshafenanlagen ihre irrationalen Kreise gezogen haben. Die meisten „Augenzeugen“ von „Ufo-Erscheinungen“ waren denn auch Bewohner der Atomstädte, Düsenflieger und Kontrollposten des US-Radargürtels, was freilich auch Rückschlüsse auf deren Geistesverfassung zuläßt.

Das „Ufo“-Gerücht mit seinem assoziativen Beiwerk wurde durch eine Flut von Pressemeldungen, illustrierten Berichten, Hörspielen (anläßlich eines Hörspiels über einen Marsbewohneranfall kam es in New Jersey zu einer Massenpanik), Filmen, „Television-Shows“ und sogenannten wissenschaftlichen Publikationen über „Ufos“ nachhaltig lanciert. Die Fernsehstationen brachten jahrelang „Kindersendungen“ über kriegerische Auseinandersetzungen mit „Marsbewohnern“. Die „Spielzeug“-Industrie zog sofort nach und brachte „Weltraumzüge“ (für 24 Dollar 50) und „Strahlenrevolver“

¹ Fr. Engel-Janosi: *The Growth of German Historicism*. Baltimore 1944; Fr. Meinecke: *Ranke und Burckhardt*. Berlin 1948; P. Geyl: *From Ranke to Toynebee*. Northampton Mass. 1952

² Wir meinen das Buch von Karl Jaspers, „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“, München 1958, dessen Niedertracht Hermann Ley und Georg Mende (beide in: *DZfPh* 6/VI/1958) nachgewiesen haben.

(für 3 Dollar 98) auf den kriegspsychologisch präparierten Markt. Amerikanische Halbwichsige sagen statt „Hands up“ nunmehr „Hands pu“, was „Hände hoch“ in der „Marsprache“ heißen soll.² Das Pentagon berief allen Ernstes Untersuchungsausschüsse in Sachen „Ufos“. Aus solchen Quellen stammen Berichte, nach denen „ein Geschwader von fünf Militärflugzeugen samt einem großen Marineflugboot in der Gegend der Bahamas von Ufomutterschiffen verschluckt und abtransportiert worden sei“ (S. 14). (Amtliche Untersuchungen darüber, ob nicht auch die verschiedenen US-Weltraumraketen, die ihre Ziele nicht erreichten, von „Marsriesen verschluckt“ worden sind, liegen noch nicht vor.) — Die ganze psychologische Kriegsvorbereitung hat allerdings für ihre Initiatoren einen Nachteil: Sie hält nicht genügend vor! Dadurch, daß die sogenannte psychologische Propaganda ihrem Wesen nach rationelle Argumente ausschließt, der Mensch aber seinem Wesen nach ein *denkendes* Subjekt ist, kann eine einzige Erfahrungstatsache oder ein einziges vernünftiges Argument den Wust jahrelanger psychologischer Beeinflussung schlagartig zunichte machen. So wirkten die Logik internationaler Entspannung und die Überzeugungskraft der sowjetischen Erdsatelliten auf das „Ufo“-Gerücht zersetzend. Im Jahre 1957 fand der Spuk mit den „Flying Saucers“ selbst in den USA keine Resonanz mehr. Zwar versuchen die Kalten Krieger, den „modernen Mythos“ zu rekultivieren, und ein US-Admiral möchte im ganzen Lande „Clubs“ zur Sammlung von „Ufo-Berichten“ gründen; aber es ist nach der Entwicklung der letzten Jahre nicht anzunehmen, daß sich das amerikanische Volk zu Spiritisten-Sitzungen der psychologischen Kriegsvorbereitung abkommandieren läßt.

In dieser für die kalten Krieger makaberen Situation tritt nun der sattsam bekannte „Tiefenpsychologe“ C. G. Jung auf den Plan, um das „Ufo-Phänomen“ auf seine Weise zu deuten. Er fühlt sich von seinem „ärztlichen Gewissen“ getrieben, seine „Pflicht zu erfüllen, um die Wenigen, denen ich mich vernehmbar machen kann, vorzubereiten, daß der Menschheit Ereignisse warten, welche dem Ende eines Aeons entsprechen“ (S. 7). „Es sind“, versichert Jung, „Veränderungen in der Konstellation der psychischen Dominanten, der Archetypen, der „Götter“, welche säkulare Wandlungen der kollektiven Psyche verursachen...“ (S. 7). Die „Ufos“ seien — wenn nicht real existierend — zumindest eine Kollektivvision, und

solche kollektiven Visionen hätten ihren Grund im Aufbegehren des Unbewußten, der dort lagernden Archetypen gegen die Vereinseitigung auf das vernünftige Bewußtsein (S. 11, 23, 24/5, 41/42, 45, 74/75). Jung erzählt von Fällen, „wo eine bis mehrere Personen etwas sehen, das physisch nicht vorhanden ist. So war ich einmal bei einer spiritistischen Sitzung zugegen, wo von den anwesenden fünf Beobachtern vier einen kleinen mondartigen Körper (ein „Fliegendes Untertäuschen“? — H. W.) über dem Abdomen des Mediums schweben sahen...“ (S. 11). Sollten also die „Ufos“ nicht physisch existieren — Jung läßt diese Frage offen! —, dann sind sie wenigstens „unwillkürliche, auf Instinkt beruhende automatische Projektionen“, die man nicht „als sinnlos und bloß zufällig abtun kann“, dann „kann ihre Deutung als archetypische Bilder nicht umgangen werden“ (S. 23). „Der Glaube an das Diesseits und an die Macht des Menschen“ sei „die günstigste Grundlage für... eine Manifestation der unbewußten Hintergründe, die sich trotz rationalistischer Kritik in Form eines symbolischen Gerüchtes, begleitet und unterstützt durch entsprechende Visionen, hervordrängen und sich dabei eines Archetypus bemächtigen, der schon immer das Ord nende, Lös ende, Heil ende und Ganzmachende ausgedrückt hat“ (S.24/25). Die „Ufos“ könnten wegen ihrer *psychischen* Komponenten Anspruch auf „Wirklichkeit“ erheben (S. 45)! Schließlich beteuert Jung mit Emphase: „Die Botschaft, die das Ufo dem Träumer bringt, ist ein Zeitproblem... Die Zeichen am Himmel erscheinen, damit sie jeder sehe. Sie mahnen jeden an seine Seele und an seine Ganzheit, weil dies die Antwort sein sollte, die der Westen auf die Vermassungsgefahr zu geben hätte“ (S. 75).

Wir haben die — um es höflich auszudrücken — eigenwilligen Thesen Jungs breit zitiert, weil man uns das sonst möglicherweise nicht geglaubt hätte. Die Absichten Jungs sind nun augenfällig: Er will in einer Situation, da die Vernunft über den Mythos zu siegen beginnt und da die „Ufo-Erscheinungen“ immer mehr angezweifelt werden, die „Wirklichkeit“ dieser „Ufos“ auf dem Umweg über die sogenannten psychischen Dominanten doch noch „beweisen“ und bei dieser Gelegenheit gleichzeitig auch die psychologische Kriegsführung als Allheil mittel gegen die angebliche rationale „Vereinseitigung“ des Menschen lobpreisen. Dabei erlaubt die Verschommenheit des Archetypenbegriffs³ Jung, die „Ufos“ mit allen möglichen religiösen Mythen zu verquicken, die

* Wir verweisen auf die erschreckenden Tatsachen, die Robert Jungk in seinem Buch „Die Zukunft hat schon begonnen. Amerikas Allmacht und Ohnmacht“, Stuttgart 1952, mitteilte.

* Über den Archetypenbegriff siehe C. G. Jung: Von den Wurzeln des Bewußtseins. Bd. IX der Psychol. Abhandlungen. Zürich 1953

„Fliegenden Untertassen“ als „Gottesaugen“ vorzuführen (S. 79) oder als „Götter“ und „Seelen“ zu interpretieren (S. 23 u. 98), womit er dann einen sinnigen Anschluß an die gegenwärtige Lieblingsideologie des Imperialismus, an den Klerikalismus gefunden hat. Die bewußte Untermauerung einer politisch zweckgerichteten Wahnvorstellung und die Glorifizierung einer den Menschen entmündigenden Kriegspropaganda sind das Niederträchtige an Jungs Schrift. Das Lächerliche an ihr ist insbesondere die „Beweisführung“.

Nach psychoanalytischer Manier schleppt Jung Träume und Traumdeutungen an, um die „Ufos“ im „kollektiven Unbewußten der Menschheit“ verankern zu können. Denn nach Jung sollen die „individuellen Träume darüber Auskunft geben, in welchem Sinne sie (die „Ufos“ — H. W.) vom Unbewußten aufgefaßt werden“ (S. 26). Nun geben aber die angeführten sieben Träume (S. 26 bis 75) beim besten Willen weder über die „Ufos“ noch über deren Beziehung zum „kollektiven Unbewußten“ Auskunft. Man kann diesen Träumen höchstens entnehmen, daß sie von „überspannten“ Leuten stammen, denen Existenzangst, Kriegsfurcht, Atompanik und Kommunistschreck selbst im Schlafe noch anhängen. Die Träumenden sind: eine „gebildete Dame“, die sich im Schlafe mit Luftalarm und Nervenklarinke befaßt, eine Patientin Jungs, die — hart an der Klimakteriumsgrenze — von metallenen Spinnen (auch „Ufos“?) träumt, ein Berufsastrologe, der bereits im Wachzustand den Weltuntergang für 1960 voraussagt, eine wiederum „akademisch gebildete Dame“, die „am Rande der Welt stehend“ von „kosmischen Männern“ träumt, ein Mädchen aus Kalifornien, das davon träumt, in einem „Sciencefiction-Film“ die weibliche Hauptrolle zu spielen und schließlich ein Schöpfer „moderner“ Bildwerke, auf denen Jung ebenfalls „Ufos“ entdeckt (S. 76 ff), die dem Maler bis dahin noch nicht aufgefallen waren. Archetypen-Jung bringt es auch fertig, in runden Klecksen auf mittelalterlichen Himmelsbildern „Fliegende Untertassen“ zu erkennen (S. 94 ff). Daß auch der Heiligenschein kreisrund und „mithin“ als „Flying Saucer“ deutbar ist, hat Jung bedauerlicherweise übersehen. — Es ließe sich noch manches Erheiternde vermerken; aber das Gesagte möge genügen.

Jung schreibt in der Vorrede, er müsse das Risiko auf sich nehmen, seinen „mühsam erkämpften Ruf der Wahrhaftigkeit“ usw. aufs Spiel zu setzen, wenn er diese Schrift herausgebe (S. 7). Warum diese Angst? C. G. Jung hat sich hier doch nur folgerichtig vom Unbewußtseinspsychologen zum Untertassenpsychologen entwickelt. Und das qualifiziert ihn

zweifellos zum Starpsychologen des untergehenden imperialistischen Systems.

Harald Wessel (Berlin)

Klaus J. Fischer: DER UNFUG DES SEINS. Phänomenologische Skizzen zur Kritik der Ontologie. Agis-Verlag, Krefeld 1955. 108 Seiten.

Einen Ausschnitt aus dem Verwesungsprozeß der existentialistischen Philosophie vermittelt die symptomatisch interessante Arbeit von Klaus J. Fischer: „Der Unfug des Seins“, die vom Klappentext des absatzbemühten Verlages als „revolutionierend“ gepriesen wird, zumal sie „die lange fällige Abkehr von Heideggers Sein wie überhaupt von den Seinsbemühungen der Ontologie“ vollbringe. Diese kühne Leistung repräsentiert sich uns als ein extrem zugespitzter abenteuerlicher subjektiver Idealismus. Diese Schulhäresie besteht im wesentlichen darin, daß der Verfasser die sonst üblichen Wertakzente vertauscht. Will Heidegger eine mystische Beziehung zu einem irrationalen Sein mit säkularisierten Gottesfunktionen eröffnen, so meint der Verfasser, daß nicht die Annäherung, sondern allein die Flucht vor diesem „Sein“ „den Menschen erst in sein eigentliches Wesen stellt“ (S. 12), — und bemüht sich, diese den Menschen in ein oder sein Wesen stellende Flucht zu enträtseln. Flucht deshalb, weil das Sein dazu zwingt, denn, nach des Verfassers Erkundung, ist das Sein höchst unangenehm, nämlich reines Chaos, Unfug und Ungefüge, weil ungefügt, katastrophendrohende Übergewalt, das „Jenseits der Ordnung des Geistes“ (S. 12), bloße Zusammenhangs- und Strukturlosigkeit, also ein schauderbares Ungeheuer, demgegenüber alles Menschliche in Flucht und Sicherung vor ihm bestehe. Daß „das Sein“ derartig qualifiziert sei, folgt hier daraus, daß es kein Bewußtsein sei, und alle Ordnung, Gesetzmäßigkeit usw. sei eben nur bewußtseinsimmanent vorhanden. Das bewußtseinsstranzendende Sein folglich Negation dessen, daher unergründlich, das Nichts, weil ein Nichts an Bewußtsein, während demgegenüber die faßbare Wirklichkeit nur eben Modalität des Bewußtseins sei. Das Bewußtsein bleibt „auf seine völlige Immanenz zurückgeworfen“ (S. 24) und ist die Selbstsicherung des (menschlichen) Daseins. Die Grundfrage der Philosophie wird also dahingehend beantwortet, daß das Bewußtsein subjektiv-idealistisch interpretiert, zu einem angstgetriebenen Demiurgen der menschlichen Ordnung travestiert und das konkret materielle Sein als vom Bewußtsein betätigte Sicherheitsvorkehrung gegenüber einer dämonischen Hinterwelt — dem Sein des Verfassers — gezaubert

wird. Das Jenseits des Bewußtseins wird dann ein unheimlicher und gewalttätiger, letztlich katastrophal-chaotischer Geselle. Die „Wahrheit“ ist auch keine Wahrheit mehr, weil Erkennen eben nicht Erkennen, sondern Fliehen des Seins sei, die Wahrheit sei der „Prozeß der Sicherung des Daseins auf dem Wege der Entchaotisierung des Seins“ (S. 20).

Das ist das Konstruktionsschema, das der Verfasser bei einer phänomenologischen Betrachtung menschlicher Bewußtseinszustände — wie üblich — dann immer wieder schauend entdeckt. So findet er die Verfallenheit des Daseins an das Sein bei Betrachtung von Müdigkeit und Langeweile, Trunkenheit, Schwermut und Sorge, — die Flucht vor dem Sein und damit Sicherung des Daseins bei Liebe und Treue, bei Betrachtung des Egoismus, des „Du“, der Kommunikation, von Kunst und Schönheit, so daß sich ihm alles Menschliche als Notbau vor der Drohung des Seins „enthüllt“. Die Methode ist einfach: Die genannten Verhaltensweisen, Stimmungen etc. werden sorgfältig aus allen konkreten wirklichen Zusammenhängen gelöst, was der Verfasser jeweils für richtig hält, als allgemeines Wesen schlechthin betrachtet, und bei dieser Betrachtung werden dann die eigenen Prämissen auch glücklich „entdeckt“ — als phantastischer Zusammenhang zwischen Dasein und Nichts. Der Verfasser, der bei Einzelbeobachtungen Talent verrät, gibt nur das Porträt eines abstrakten und inhaltslosen, vor allem gesellschaftsfreien psychischen Habitus, das Inventar von Bedrohungsgefühlen und Sicherheitsbedürfnissen eines egozentrischen intellektuellen Spießertums in steriler Salonwelt — und dies als Norm des Menschseins schlechthin. Und darin zeigt sich wirklich die Wahrheit über eine wirkliche Haltung, wenn zum Grundprinzip der weltanschaulichen Konstruktion die Flucht vor dem Sein deklariert wird, — zum Prinzip des Menschseins die Entfremdung von aller Realität, somit die totale Unwahrheit dieses Bewußtseinszustandes.

Typisch ist folgende Schau „des“ Besitzes: „Ohne Besitz wären wir verloren in der Welt. Wir brauchen die Gegenstände und deren Eindeutigkeit, die Wiederholbarkeit unserer Bezugnahme auf sie zu unserer metaphysischen Sicherheit. Wo ein Gegenstand immer wieder als identisch mit sich selbst beinahe unverwandelt auftaucht, sind wir glücklich, das Dasein so endlich zu finden“ (S. 79). Und so stabil. Und wie herrlich, jeden Morgen seinen Besitz besichtigen zu können. Das ist wahres Menschsein. Und die Besitzlosigkeit ist fast das Nichts. Und je mehr, desto besser, desto menschlicher: „Wo wir ein Stück Welt konkret verwahren, halten wir die Welt überhaupt in Verwahrsam. Insofern Welt Sein zum Hintergrunde hat, Sein

hinter der Tapete der Welt seine Herrschaft ausübt, stehen wir vermöge des Besitzes in der Herrschaft auch über das Sein“ (S. 80). Also bezwang Rockefeller das dämonische Chaos und machte es menschlich. So wird der Besitz schlechthin zum Merkmal der Menschlichkeit, ist metaphysisch notwendig, wenn auch, was zweifellos richtig gespürt wird, von Katastrophen bedroht, die — auch das wäre richtig —, nicht nur bewußtseinsartiger Natur sind. Der Verfasser weiß, wo er steht, wenn er schreibt: Wir — und nur im Plural spricht er von seiner existentiellen Einzelheit — „hüten uns, unsere Unruhe gegenüber dem Geiste . . . zum Pathos des Ungenügens und zu Fatalismen aufzuwerfen, uns der Verquältheit eines gegen das Bestehende randalierenden Existierens zu ergeben“ (S. 11). Nein — gegen das Bestehende sich zu empören, hütet er sich. Er hat es metaphysisch ja gerechtfertigt. Trotzdem ist eine Unruhe da, was in der krisenbedrohten imperialistischen Welt ja verständlich ist. Dieser Existentialismus ist eben eine Art und Weise, in dem unbehaglichen Bestehenden sich einzurichten, aus der „Unruhe“, in der die wirkliche Morbidität und schleichende Barbarei der menschlichen Verhältnisse unter den Bedingungen des wiederentstandenen deutschen Imperialismus geahnt wird, ein dürftiges Stimulans mittels der phantastisch interpretierenden Illumination zu machen und zugleich den bürgerlichen Krisenzustand als allgemeinemenschliche Norm zu deklarieren. Die Frage bleibt offen, wie lange man es aushält, die Wirklichkeit in Bewußtsein und Nichts aufzuteilen, seine eigene Existenz als Flucht und sein Denken als Unwahrheit bejahend zu „deuten“.

Philosophisch ist das nicht ernst zu nehmen. Solche Philosopheme sind leicht konstruierbar, und der Verfasser vermag dies mit unleugbarer Gelenkigkeit. Aber in diesem *spielerischen* Tun steckt doch ein sehr *ernster* Sachverhalt. Der Verfasser glaubt, eine humane Gesinnung zu zeigen und das Menschliche gegen eine bedrohende Welt tiefer zu begründen. Er merkt nicht, daß die angstverzerzte Fratze, die er zeichnet und als allgemeine Norm behauptet, eine Parodie auf die wirklichen Menschen darstellt, die er nicht kennt. Er merkt nicht, daß seine Weltinterpretation in Zusammenhang steht mit der Anbequemung an die bestehenden, von ihm bejahten Zustände: Sie bedürfen der Behauptung der Unerkennbarkeit des Seins, sie bedürfen auch der Dämonisierung dessen, was sie bedroht. Er plaudert die Unwahrheit als Sicherheitsvorkehrung dieser Zustände aus. Sicher hat der Verfasser ernste Absichten gehabt — das Resultat seines Philosophierens aber ist eine zynische Geisteschelei.

Wolfgang Heise (Berlin)

Hans Lipps: DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1954. 219 Seiten.

„Die Wirklichkeit des Menschen“ — ist der Titel eines Sammelbandes kleinerer Aufsätze und nachgelassener Schriften bzw. Fragmente des 1941 gefallenen Frankfurter Ordinarius Hans Lipps.

Über die wirklichen Menschen erfahren wir in diesem Bande nichts, nur über die existentialistische „Auslegung“ und abstrakte Bestimmung des „Wesens des Menschen“, dessen Selbstverständnis als Bestimmung seines Seins gilt, weshalb der Begriff Existenz kein objektives Dasein, sondern eine subjektive Bewußtseinskategorie ist. Lipps steht in der Nähe des frühen Heidegger und Ernst Jüngers und repräsentiert die direkt faschistische Variante der Existenzphilosophie, welche den anfänglichen Daseinss pessimismus in eine pseudoheroische Haltung abenteuerlicher Zielsetzung umkehrt. Eine weitere Besonderheit Lipps' ist seine Verbindung mit der Naturwissenschaft — er war zugleich Arzt —, die er für eine Einbeziehung biologischer Gedanken in seine Konzeption der Existenz ausnützte.

Von historischem und zugleich aktuellem, weil politischem Interesse sind vor allem zwei Artikel: „Pragmatismus und Existenzphilosophie“ (1937) und „Wandlung des Soldaten“ (1939). Der erste stellt die Gemeinsamkeiten von Pragmatismus und Existenzphilosophie heraus. Lipps sieht sie in der Feindschaft gegen die „Systemphilosophie seit Descartes“, die den Menschen als Vernunftwesen aufgefaßt und daher die faktische Existenz des Einzelnen an das Zeitlose verraten habe. In diesem Sinne begrüßt Lipps die Gemeinsamkeit der Bemühung, die Philosophie zu lösen „aus der Verklammerung, in der sie seit Descartes mit der Wissenschaft war“. Diese programmatische Antiwissenschaftlichkeit findet dann ihren positiven Inhalt in einer knappen Darlegung der bekannten Grundpositionen von „Sein und Zeit“, wobei die pragmatistische Erkenntnistheorie anerkannt bleibt. Lipps rekurriert dabei auf Nietzsche, dessen Ideen er überhaupt sehr nahe steht.

Die „Wandlung des Soldaten“ will eine morphologische Bestimmung und Deutung der inneren und äußeren Physiognomie „des“ Soldaten des ersten Weltkrieges sein. Natürlich wäre die Aufgabe sinnvoll, wenn man untersucht, welche Auswirkungen und Konsequenzen die technischen Bedingungen und der gesellschaftliche Inhalt des ersten Weltkrieges gegenüber früheren Kriegen auf Psyche, Moral und Haltung der Soldaten gehabt haben, was eben empirisch zu untersuchen wäre, — ein-

schließlich der Drillsysteme der imperialistischen Militärapparaturen etc. Darum geht es Lipps überhaupt nicht. Er deutet Physiognomien — und herauskommt das typische romantisch idealisierte Frontkämpferideal Jüngerschen Stils als mythologisch geschaute „Gestalt“ natürlich „des“ deutschen Soldaten, wie er wirklich nur in pervertierten Exemplaren war, aber nach den Bedürfnissen der damaligen und heutigen Militaristen sein sollte. Die „Tiefe“ dieser Betrachtung läßt sich hinter der geschwollenen Manier des beschwörenden Sagens nicht begreifen, nur in existentieller Ergriffenheit ahnen: „Er („der“ Soldat des 1. Weltkrieges) ist einfach und ohne Schattung. Die Konturen seelischer Konfiguration weichen im Lichte seines Aufbruchs zur Sachlichkeit in den Schoß des Ursprungs. In der Wachheit versichert sich dieser Blick mitzubekommen... Er gehört Menschen, die sich jäh ins Elementare zurückgeworfen fanden. Tierhafte Witterung umspielt ihre Züge ... Einsamkeit ... Gerade in dem Wie-weggewischt-sein einer eigenen Physiognomie zeigt sich an, wie das in der Anschauung bezeichnete freie Verhältnis zur Welt zurückgetreten ist hinter eine Einstellung auf elementare Bezüge: es ist die Nähe der Vernichtung“ usw. (S. 106/7).

Die Dramatik des Umschlagens von phänomenologischer Wesensschau in Normenspruch läßt sich leider hier nicht in Kürze schildern. Wichtiger ist das Ergebnis: Die antihumane Entindividualisierung und Barbarisierung der preußisch-deutschen und faschistischen Militärmaschine wird zu einer geradezu mystischen, Eingeweihten unzugänglichen Qualität, die menschliche Pervertierung eines technisch versierten militaristischen Kriegsspezialistentums zur Offenbarung einer neuen Existenz, und der Krieg insgesamt zum Gnadenweg für Auserwählte, die sich auf „elementare Bezüge“, womit nicht die Versorgung gemeint ist, einstellen und überhaupt erst, gegenüber fauler Bürgerlichkeit, zum „existieren“ kommen. Natürlich versagen alle „alten Maßstäbe“, weil sie kritisch sein könnten, dieser „Soldat“ „gehört in die neue Ordnung“, in jene Ordnung, die der schon oft gescheiterte und immer wieder erneuerte Wunschtraum der Imperialisten ist, in die faschistische Ordnung. Dieser so charakteristische Artikel endet mit einem Glaubensbekenntnis, in dem Existentialismus und Landesknechtsideologie untrennbar vereint sind.

Das Nachwort von Evamaria von Busse informiert über die Lebensdaten des Verfassers, verschweigt seine faschistische Haltung und referiert gänzlich unkritisch über dessen philosophische Ansichten. Sie sind brauchbar für die Vorbereitung eines dritten Weltkrieges.

Wolfgang Heise (Berlin)

HELMUT KORCH:

Zur Kritik des physikalischen Idealismus C. F. v. Weizsäckers

1959, 330 Seiten, Halbleinen, DM 15,60

Mit der vorliegenden Arbeit wird eine vorhandene Lücke auf dem Gebiet der marxistischen philosophischen Publikation ausgefüllt. Während sich die bisherigen Arbeiten zur Kritik des physikalischen Idealismus meist nur auf die Charakterisierung einzelner Auffassungen der Vertreter dieser Richtung beschränkten, beruht diese Spezialarbeit auf einer sorgfältigen Analyse und gründlichen allseitigen Darlegung der behandelten Probleme. In ihr wird der Nachweis erbracht, daß die philosophischen Auffassungen v. Weizsäckers Bestandteil einer großen einflußreichen philosophischen Strömung innerhalb der modernen Physik sind. Die Beziehungen zwischen dieser Strömung und der gesellschaftlichen Entwicklung werden sorgfältig untersucht, und das in unserer Zeit viel umstrittene Verhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft wird durch den Verfasser mit vielen wertvollen Gedanken präzisiert. Korch beschränkt sich nicht darauf, die Auffassungen v. Weizsäckers vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus zu kritisieren, sondern versucht gleichzeitig, eine Reihe von Detailfragen weiter auszuarbeiten. Das betrifft besonders das Verhältnis vom logischen dialektischen Widerspruch im Bereich der Quantenphysik, das erkenntnistheoretische Problem der Anschaulichkeit, das Verhältnis von Experiment und Beobachtung.

VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN · BERLIN

PHILOSOPHIE IM KLASSENKAMPF

50 Jahre W. I. Lenin: „Materialismus und Empiriokritizismus“

Herausgegeben von Matthäus Klein und Alfred Kosing

1959, XV/188 Seiten, Gr. 8°, Leinen, etwa DM 7,60

Der vorliegende Band enthält eine Sammlung von philosophischen Aufsätzen, die zum 50. Jahrestag des Erscheinens der Erstauflage des genannten philosophischen Hauptwerkes geschrieben wurden. In ihnen werden einige wesentliche Probleme aus dem Gedankenreichtum des Leninschen Werkes behandelt, um daran deutlich zu machen, wie aktuell dieses Werk heute noch ist und welche unerschöpfliche theoretische Hilfe es uns zu geben vermag. Dies gilt sowohl für das richtige marxistische Verständnis der vielfältigen philosophischen und weltanschaulichen Fragen, die durch den heutigen Entwicklungsstand der Gesellschaft und Wirtschaft aufgeworfen worden sind, als auch für unseren ideologischen Kampf gegen den modernen Revisionismus und die bürgerliche Philosophie der Gegenwart.

Inhalt:

W. Schubardt: Lenins Kampf gegen den philosophischen Revisionismus

G. Redlow: Materie oder Substanz?

A. Kosing: Probleme der marxistischen Erkenntnistheorie

K. Gößler: Das Verhältnis von Relativem und Absolutem in der marxistischen Dialektik

G. Klaus: Lenin und die spezielle Relativitätstheorie

G. Heyden: Biologismus und Klassenkampf

Dieses Werk erhalten Sie in jeder Buchhandlung

VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN · BERLIN